西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编

凯斯·安塞尔-皮尔逊 Keith Ansell-Pearson◉著

尼采反卢梭

——尼采的道德-政治思想研究

Nietzsche contra Rousseau

宗成河 等◉译

華夏出版社

HERMES

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

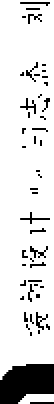
尼采反卢梭

——尼采的道德－政治思想研究

尼采的政治思想一直是一个被忽视的研究领域，凯斯·安塞尔-皮尔逊的这部著作正是这一研究领域的一个重要而又让人欣喜的文献。

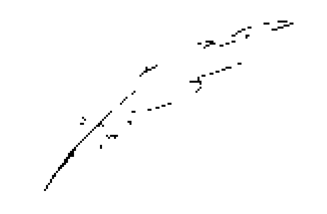
人们普遍地把尼采当作一位重要的道德哲学家，而对其政治思想则嗤之以鼻、敷衍了事，要么认为他是一种不现实的个人主义者，要么认为他是一种危险的极权主义者。《尼采反卢梭》严肃地把尼采当作一位政治思想家来对待，并将他的政治理念与现代政治思想的主流传统联系起来。

尼采与卢梭同样关注着人类文明的堕落，并且都发展了一种人类道德与政治发展史，都为自由主义政治文化提供了一种自相矛盾的批判。在这样类似的关怀的背景下，安塞尔-皮尔逊博士将尼采的“主权性的、超伦理的自主性个体”与卢梭的“公意”概念进行了比较，并进一步认为，尼采的狄奥尼索斯式自我概念与权力意志的世界概念，直接回应了卢梭的浪漫主义与历史悲观主义所带来的挑战。





ISBN7-5080-3756-1 定价：29.00 元



尼采反卢梭

尼采的道德-政治思想研究

Nietzsche contra Rousseau

凯斯·安塞尔-皮尔逊 Keith Ansell-Pearson◎著

宗成河 孙磊 熊文驰◎译

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

尼采反卢梭/皮尔逊著;宗成河等译. —北京:华夏出版社,2005.5
(西方传统:经典与解释)
ISBN 7-5080-3756-1

Ⅰ.尼… Ⅱ.①皮… ②宗… Ⅲ.尼采,F.W.(1844~1900)-哲学思想-研究 Ⅳ.B516.47

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 045358 号

尼采反卢梭

——尼采的道德—政治思想研究

凯斯·安塞尔-皮尔逊 著

宗成河 孙 磊 熊文驰 译

责任编辑:陈希米
出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京人卫印刷厂
版　　次:2005 年 7 月北京第 1 版
2005 年 7 月北京第 1 次印刷
开　　本:670×970 1/16 开
印　　张:17.25
字　　数:300 千字
定　　价:29.00 元

缘　　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解

西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著,甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是,这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段,未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套"西方传统:经典与解释",旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译),尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远,亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

谨以此书纪念我的父亲
为他的好奇和勇气

我的青春只是黑暗的暴风雨，
到处看到斜射过辉煌的阳光；
雷和雨造成如此破坏的惨况，
园中剩下的红果已寥寥可数。

如今我已接触到思想的秋天，
我应该拿起我的锄锹和耙子，
重新翻耕被大水淹过的土地，
大水造成的深坑简直像墓园。

谁知道我所梦想的新的花枝，
在被冲洗得像沙滩的土壤里，
能否找到活命的神秘的营养？

——啊，痛苦！啊，痛苦！时间侵蚀生命，
隐匿的大敌在蚕食我们的心，
用我们失去的鲜血把它养壮！

波德莱尔："大敌"，《恶之花》(1857年。钱春绮译文)

谁要想在两位坚定的思想家之间调和，谁就是平庸者；此种人缺少看到独一无二之物的眼睛。看见事物都类似，把事物弄得相同，这是衰弱眼睛的标志。

尼采：《快乐的科学》(1882年)

此刻，当我们每个人都必须为自己的弓配上一支箭；当我们重整旗鼓，投入战斗，在历史之中然而又对历史置之不理，战胜我们自己已经拥有的那些东西，战胜我们自己领地里那微薄的收获，战胜那对大地的短暂的爱；此刻，当一个人终于诞生……此刻，挥洒我们的年华和青春激情的时候到了。弓拉弯了，森林抱怨了。在极端紧张的时刻，将会飞出一支笔直的箭，一支不屈不挠的、自由的箭。

加缪：《反叛者》(1951年)

中译本说明

二十世纪末,西洋学界好从政治哲学角度解读尼采,本书作者安塞尔-皮尔逊即为其中统统者之一,属所谓剑桥学派的政治思想史家,"剑桥政治思想史"丛书尼采卷的编者(见中国政法大学出版社影印版,尼采卷《论道德谱系学》,北京,2003年),早前著有 An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The perfect Nihilist (Cambridge Uni Press, 1994)。

在本书中,作者开宗明义,表明自己的政治立场是"共和主义"。因此,他对尼采的解读基本上是从共和主义立场出发,通过与卢梭的思想相参照,辨析尼采的政治和伦理思想的得失,对我们的政治哲学研究与尼采研究有一定的意义(尤其与施特劳斯学派的解读比较),值得借鉴和参考。

本书的翻译由同济大学哲学与社会学系的三位青年教师合作,第二、三、四章由孙磊博士翻译,第五章前四节(从"引言"到"第二卷:拯救")由熊文驰博士翻译,其余部分由宗成河博士翻译。宗成河博士统校了全部书稿,文中出现的拉丁文、法文、意大利文等,翻译时得到了徐卫翔博士的帮助。

编　者

2005年3月

于中山大学哲学系

前　言

本书试图考察和探索尼采(1844－1900)对卢梭(1712－78)的批判。其目的是要表明,在尼采对现代性及其缺憾的理解中,卢梭是一个关键的人物;并且表明,在与卢梭思想的相互参照与交织中,对尼采的思想进行考察,可以获得他在伦理和政治思想方面的许多重要见解,特别是由此可以看到,历史问题以何种方式构成了他最内在的思想——即关于人性之命运与文明问题的思想——的基本主题。

美国哲学家罗森(Stanley Rosen)最近宣称——应该注意到是以一种批评的态度宣称——尼采今天在西方非马克思主义世界被许多人当作最重要的哲学家。关于尼采作品重要性的争论,特别是在关于现代性向后现代性转变之本性的争论语境中进行这样的争论,非常重要的一点是不要将他的思想非政治化。至于我如何看待尼采在时下关于西方思想后现代转变之本性的争论语境中所扮演的角色,有兴趣的读者可参考我的文章:《尼采论自主性与道德:对政治理论的挑战》(Nietzsche on Autonomy and Morality: Challenge to Political Theory,见 *Political Studies*,1991年6月)。时下把尼采的政治学和他的政治思想作为主题的研究文献日趋增多,本书的研究也企图为此作一贡献。我想表明,如果通过与卢梭相比照来考察尼采如何设想历史问题,我们就能够明白,对尼采的关怀来说,一种政治概念既不是边缘的东西,也不是偶然的东西,而是处于他全部哲学筹划的核心,并且内在和一贯地产生于他致力于一种"道德的自我克服"的尝试(所谓"道德的自我克服",本书将会表明,也是对形而上学、文明、历史、传统等等的克服)。就像 Tracy Strong 在1975年的研究(这是他严肃地把尼采当作一个政治思想家来考察的最早尝试之一)中所说,尼采的思想并非反政治,而是企图挑战现代思想中的政治概念。本书对"政治"这个术语的定义,跟随了 Sheldon Wolin 的经典研究《政治与幻相》(*Polictics and Vision*)

所提供的定义;在 Sheldon Wolin 的这部著作中,"政治哲学"被定义为"对关涉着作为整体之共同体的事物所做的反思"。因而,在本书中,我将用"政治"来指称"res publica",即"国家"(commonwealth),而政治理论则是指考察一个思想家用以建构社会秩序与政治规则并为其说明正当性的那些基础。正如将要看到的那样,卢梭和尼采对政治事物的反思,都包含了对自由主义政治文化的批判。

我没有以尼采哲学信徒的身份来写这本书。我有意地使用这样一种风格,即努力向读者阐明一种经验——即那种传达了尼采的任务(即他的"下降"(down - going or descent)* 概念的经验——的含义,从而一方面按照其字面的意义、一方面按照其精神实质,来传这他的一些思想。人们经常把尼采视为文学哲学家的一个卓越凡例,但如果把这种文学性单纯在美学意义上来理解,那就误解了这种文学性,因为,对于任何想做导师并以此作为自己思想任务的思想家,对风格的关注就有教育学上的必然性。他的哲学的关键性概念(权力意志、超人、永恒回归等等),以及他的文本,都是有多种含义的。这意味着,在辨识和发掘它们的含义时,尼采的读者既要顾及这些关键性概念所宣称的真理,又要关注文本的天命。如果说我不是尼采的一个信徒,那么我是否要充当尼采的鼓吹者呢?是的,不过,说我要充当尼采的鼓吹者,是在我理解使人成其所是之任务的意义上,即是说,通过阅读尼采,我们要成为我们之所是。对于卢梭的信徒来说,第六章会告诉他们在什么意义上我是卢梭的鼓吹者。这就是我的双重降落:我知道两者因为我同时是两者。

多少年来,许多人(也许是"道"上的同行者)鼓舞和激励了我对尼采的兴趣。在此我不可能每一位都提到,只是向他们表示我的感激。本书中的许多论证得益于跟 David Owen 的多次长时间讨论,我也感谢 David 在过去的两年里给我的支持。我的工作得到了我在 Qween Mary and Westfield 学院政治研究系的同事的鼓励,特别是 James

* [译按]这里的 down - going 与 descent 都是对德文 Untergang 的翻译,是尼采经常使用、也是作者在本书非常重视的一个词。Untergang 的动词形式是 Untergehen,其字面含义都是"降落、向下走",在德文中的意思非常丰富,可表示"(太阳等)下山、下落","降落","堕落、沉沦","毁灭、灭亡"等等。在英文中不能找到一个合适的词来跟它对应,因此作者用直译的方式,本书译者则酌情译之,因而不能保证中译文的统一。见本书第四章作者原注 127,特别参见第五章。

Dunkerley。我要感谢不列颠学会(British Academy)和德国学术交流中心(the German Academic Exchange Service)(DAAD)在经济上对我的帮助。这两个机构的基金使我能够参加一个在德国的语言课程并在柏林自由大学哲学研究所进行一个研究项目,从而提高我对尼采作品的认识。我特别要感谢德国学术交流中心在1990年夏天给我一项奖学金,以使我能够在柏林教会大学(Kirchliche Hochschule Berlin)跟从Wolfgang Müller - Lauter教授进行研究。

我要感谢《尼采研究》(*Nietzsche Studien*)学刊的Ernst Behler教授、Eckhard Heftrich教授、Wolfgang Müller - Lauter教授和Heinz Wenzel教授,他们对本项研究的一个早期稿件在编辑方面提供过有益建议。我也要感谢Timothy O'Hagan和Stephen Houlgate读了本书的一个早期版本,并为我的论证更流畅和更准确提出了许多有益的建议;前者帮我纠正了一些在解读卢梭时所犯的错误,后者支持和鼓舞了我对"卢梭对尼采提出的问题与尼采对卢梭提出的问题同样多"的信念。Richard Schacht也一直是本书的一个强力鼓吹者,我对他给予的支持表示感谢。许多人慷慨地把他们的著作寄给我。从这些著作中,我学到了许多关于尼采方方面面的东西。在这一点上我要感谢:Daniel Conway, Nocholas Davey, Ian Forbes, Volker Gerhardt, Jacob Golomb, Henry Kerger, Elisabeth Kuhn, Wolfgang Müller - Lauter, Robert Pippin, Renate Reschke, Claus - Artur Scheier, Lars - Henrik Schmidt, Robin Small, Tracy Strong, David Thacter, Mark Warren。我特别感激Ian Forbes,他慷慨之至,寄给了我他自己的关于卢梭和尼采研究的未出版著作,还寄给了我由Irene Krumins翻译的Herbet Kramer于1928年的学位论文《尼采与卢梭》,此译本对我非常有帮助。R. J. Hollingdale为本书关于尼采的许多翻译,特别是关于《扎拉图斯特拉如是说》的《遗稿》资料的翻译,给了我慷慨的帮助,并回答了我针对他就尼采某些篇章的翻译向他提出的许多问题,对此我要向他表示诚挚的谢意。

我的家庭,即我的母亲、姐姐、哥哥和岳母,在感情方面给了我一贯的支持,我当然要感激他们。但我最感激的是我的妻子,没有她坚定的爱和支持,我根本不可能把我的研究工作进展到现在的水平。也许我们的孩子是一个新的开始和一个神圣的"是"。

关于卢梭和尼采都有许多卓越的研究,我从中受益良多,包括那些

在对这两位思想家的观念进行的解释中,某些方面我根本不能同意的作品。关于我所采用的二手资料的细节,以及我从这一方面过去和现在的学者那儿所受的教益,可以从文本的注释以及参考文献中找到。我非常感谢被允许引用波德莱尔的《诗选》(*Selected Poems*),译本版权所有者:Joanna Richardson, 1975 年,被允许重印者:Curtis Brown Group Ltd.,伦敦。

读者可以发现,为了准确和前后一致起见,我[在引文中]修改了[所用的]译本,这一点并未在每一场合都给出清楚的说明。

最后,还有关于性别问题的解释。不管卢梭还是尼采,他们的偏见多数都是现代世界"自主性"的命运。然而,在两者的作品中,妇女都被排除在承担真正自我立法的任务之外。在两者的作品中,女性角色都是"服从"而不是"命令"。重要的是,现代政治思想传统这种"排除"女性角色的历史,并未被当今的政治理论家所终止。在本书中,我论证的所有地方,都努力在哲学上把妇女包括进来,也尽可能地在文风上把妇女包括进来。在引用卢梭和尼采以及讨论引文时,我保留了他们所用的阳性代词。尽管在本书中我并未清楚地处理这个问题,但在我前面提到的论文"尼采论自主性与道德"中,我探索了尼采与当前女性主义思想的关系。

文献缩写说明

本书注释中,卢梭和尼采文本使用以下缩写。首先给出的是我使用的法文或德文文本,然后再给出我使用的英文译本。括号中的日期是该文本发表的日期。*

卢梭

《全集》*Ouevres Completes*, ed. B. Ganebin and M. Raymond, Paris, Bibliotheque de la Pleiade, 1959 - .

《论艺术与科学》*A Discourse on the Arts and Sciences* (1750 - 1), in Rousseau, *The Scocial Contract and Discourse*, tr. G. D. H. Cole; revised and augmented J. H. Brumfitt and J. C. Hall, London, Dent, 1973.

《论人类不等的起源》*A Discourse on the Origion of Inequality* (1755), in Cole / Brumfitt / Hall.

《论政治经济学》*A Discourse on Political Economy* (1755) in Cole/Brumfit/Hall.

《人类的一般社会》*The General Society of the Human Race* (from the Geneva ms. of *the Social Contract*) in Cole / Brumfitt / Hall.

《爱弥尔》*Emile* (1762), tr. Barbara Foxley, London, Dent, 1974.

《社会契约论》*The Social Contract* (1762) in Cole / Brumfitt / Hall

《一个孤独散步者的遐思》*Reveries of a Solitary Walker* (composed 1776 - 8, published posthumously), tr. Peter France, Middlesex, Penguin, 1979.

《忏悔录》*The Confessions*, tr. J. M. Cohen, Middlesex, Penguin, 1954.

《一论、二论与论语言的起源》*The First and Second Discourse and Essay on the*

---

* 这里所列的也是作者使用的关于卢梭和尼采的所有文献,本文献说明把该表格的右栏保持不译,左栏则不是原文中的缩写,而是中译文的书名。这样,在译文中,该书名出现在作者的注释中时,其详细版本信息可在这个表中查到。——译注

Origin of Language, tr. V. Gourevitch, New York, Harper and Row, 1986.

《社会契约论》(法) *Du Contrat social*, edited with an Introduction by Ronald Grimsley, Oxford, Oxford University Press, 1972.

《政治著作集》*Political Writings*, tr. F. Watkins, Nelson, Edinburgh, 1953. J. Hope Mason (ed), The Indispensable Rousseau, London, Quartet Books, 1979.

《论波兰政府》*The Government of Poland*, tr. Willmoore Kendall, Idianapolis, Hackett Publishing Co. 1985.

尼采

《全 集》*Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritrische Studienausgabe* (fifteen volumes), (KSA), ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinare, Berlin / New York and Munich, Walter de Gruyter and Deutsche Taschenbuch Verlag, 1967 – 77 and 1988.

《古希腊国家》*Der griechische Staat* (*The Greek State*) (1871, not published by Nietzsche) in KSA volume 1.

《悲剧的诞生》*The Birth of Tragedy* (1872), tr. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967.

《历史对生活的用处与害处》*The Use and Disadvantages of History of Life* (1874) in Untimely Meditations, tr. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

《作为教育者的叔本华》*Schopenhuaer as Educator* (1874) in Hollingdale 1983.

《人性的,太人性的》*Human, All To Human* (Volume 1) (1878), tr. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

《意见与格言杂集》*Assorted Opinions and Maxims* (1879) (Volume 2, first part of Human All Too Human), in Hollingdale 1986.

《漫游者及其影子》*The Wanderer and his Shadow* (1880) (Volume 2, second part of Human All Too Human), in Hollingdale 1986.

《曙 光》*Daybreaks. Thoughts on the prejudices of Morality* (1881), tr. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

《快乐的科学》*The Gay Sceince* (1882; second edition with book 5 and an appendix of songs, 1887), tr. Walter Kaufmann, Newyork, Random House, 1974.

《扎拉图斯特拉如是说》*Thus Spoke Zarathustra* (1883 – 5), tr. R. J.

Hollingdale, Middlesex, Penguin, 1969

《善恶的彼岸》*Beyond Good and Evil* (1886), tr. Walter Kaufmann, Random House, 1966.

《论道德谱系学》*On the Genealogy of Morals* (1887), tr. Walter Kaufmann, Random House, 1967.

《偶像的黄昏》*Twilight of Idols* (prepared for publication 1888, first published 1889), tr. R. J. Hollingdale, Penguin, 1968.

《敌基督者》*The Anti - Christ* (prepared for publication 1888, first published 1985), tr. R. J. Hollingdale, Penguin, 1968.

《瞧,这个人》*Ecce Homo* (prepared for publication 1888, first published 1908), tr. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967.

《权力意志》* *The Will to Power* (Notes from Nietzsche's Nachlass posthumously published writings of the period 1883 - 88, collected under the title *Der Wille zur Macht* by Nietzsche's sister, Elisabeth Forster - Nietzsche; first edition published 1901, second edition published 1906 containing 1067 sections), tr. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1967.

* 关于这部尼采遗稿资料集的价值,在研究尼采作品的学者们中间长时间以来一直有着许多争论。比如说,海德格尔认为它蕴含了真正的尼采,只是尼采没有机会公开地完成他的工作。关于这些资料的使用与滥用,我不想介入其中的争论;对我来说,只要说明应该谨慎地对待这些资料,应该联系尼采在这段时间中实际发表的作品来解读这些资料,就够了。研究尼采的严肃的学生,要最终依赖全部的遗稿资料。这些资料可以在 Colli 和 Montinari 的考订版作品集中看到,其编排顺序与 Kaufmann 版不同(后者的顺序跟随了共包括 1067 节笔记的德文版),而是按照尼采实际写作的顺序,因而能够确认所有资料的写作日期。关于以 *Der Wille zur Macht*(德文:"权力意志")之名为人所知的这个文本之历史,见 Kaufmann 为他与 Hollingdale 合作的译本所作的导言,特别见 pp. xvii – xx。

目　　录

中译本说明 …… 1

前言 …… 1

文献缩写说明 …… 1

导言

作为时间问题的历史问题 …… 1

第一章　尼采反对卢梭

引言 …… 19

卢梭作为教育者 …… 25

卢梭与法国大革命:“怨恨”的政治 …… 34

尼采论权力的马基雅维利主义 …… 42

文明问题:卢梭与欧洲虚无主义 …… 48

结语 …… 55

第二章　文明及其缺憾:卢梭论人的本性善

卢梭政治思想引论 …… 59

自然状态:卢梭“反对”霍布斯 …… 61
自爱、自尊与同情 …… 69
道德 …… 75
结语 …… 81

第三章　化圆为方:卢梭论公意
论“社会契约” …… 85
主权:“公意” …… 91
法律与立法者 …… 101
结语 …… 105

第四章　尼采的“灵魂命运的狄奥尼索斯戏剧”:论“道德谱系学”
道德的自我克服 …… 108
《论道德谱系学》中的思想引论 …… 119
谱系学与历史:尼采与“起源” …… 126
主人道德与奴隶道德:论“善与恶”、“好与坏”的起源 …… 132
主权个体 …… 142
良心谴责 …… 150
结语 …… 157

第五章　扎拉图斯特拉的下山:论“拯救”的教诲
引言 …… 161
开场白:超人 …… 167
第一卷:创造者之路 …… 172
第二卷:拯救 …… 177
第三卷:幻相与谜 …… 186

第四卷:超人的回归 …………………………………………… 197
人如何成为其所是……………………………………………… 205

第六章　拉弓:大政治或立法者问题 …………………………… 212

结语………………………………………………………………… 238
参考文献…………………………………………………………… 246

导　言

"我的人性是一种不断的自我克服。"

尼采:《瞧,这个人》,"为什么我这样智慧"。

作为时间问题的历史问题

要成为卢梭和尼采作品的继承者,也就意味着去继承两种对现代文明最强有力和最令人不安的批判。确实,对于此种继承,我只想走到这样的程度:我认为,做一个现代人(男人或女人),——甚至是做一个后现代人——,其部分的含义在于在某种意义上面对(Auseinandersetzung,指"对待"和"与之交流")此二人自相矛盾和模棱两可的教诲。卢梭提出的文明价值问题,丝毫没有丧失与我们生态时代的相关性,而尼采对价值论虚无主义的诊断,刻画了现代西方的人性状况,并像噩梦一样萦绕在二十世纪的事件之上,面迄今我们还有待从这样的噩梦中醒来。尼采的经验——他曾自称是第一个完全的虚无主义者——现在已经变成了我们的经验。因而,卢梭和尼采是体现了现代经验的思想家,也是显示出我们自己的焦虑之迹象的思想家。两位思想家都喜欢自相矛盾,因而,他们的思想中的关键性概念,现在依然伴随着多种经常是相互冲突的解释,他们的遗产晦暗不清。卢梭的反叛精神通过法国大革命的血腥和恐怖流传给了我们,而尼采的反叛精神则是通过纳粹企图统治地球的罄竹难书的罪恶流传给了我们。要恰当地对待他们,必须首先对那些激励着他们理智精神的问题进行分析,并且培养起一种对他们的经验的感觉。他们的这些经验传达了他们对自己所承担的精神任务的理解。

在1750年关于艺术与科学的获奖论文中,卢梭把他的同时代人称为"幸福的奴隶"。他们获得了至福,因为他们对自己的悲惨和被剥削的状况一无所知。卢梭把目光投向了早先的原始时代,那时,尽管人性

可能不比现在好多少,但是人们至少享受着一种安全的生存,彼此之间也是透明的。正是人间关系的这种透明性,防止了所有恶行(比如骄傲、嫉妒等等)的发展,而正是这些恶行腐蚀着现代人性。卢梭痛惜盛行于现代风俗的"奴隶般欺骗性的服从",并且奇怪的是,他也用一种尼采的方式把社会称为"人类畜群"。[①] 关于艺术与科学的论文用一种批判的和戏剧的方式,提出了许多有关文明价值的问题,而这些问题如今已经成为现代生存中习以为常的经验中的成分。文明值得拥有吗? 为此要付出何种代价和诉诸何种野蛮呢? 进一步说,诸如此类的问题是否会陷入无法解决的自相矛盾?

尼采在其第二个"不合时宜的深思"(关于历史编纂与历史教诲的用途与滥用问题,1874 年)结束部分,——此时是他与卢梭最亲和的时刻之一——,要求我们现代人追溯我们"真正的需要",从而明白,文化不仅仅意味着"生命的装饰",不仅仅意味着"掩饰和伪装"。通过此一追溯,希腊的文化概念——把文化当作一个新的和改进的 physis(希腊语:"自然")——就会向我们呈现,"文化是生命、思想、外观与意志之间的一致"。[②] 在《扎拉图斯特拉如是说》的开场白中,卢梭的"幸福的奴隶"表现为"末人"[最后的人]的形象,他们骄傲地宣称自己发现了幸福,然后眨着眼睛。最后的人是千篇一律、没有特点的群众或畜群,他们的外观,卢梭(在他的第一篇论文里)发现是如此地索然无味。没有人会变得更加富有或更加贫困,没有人能够回答关于谁应该统治和谁应该服从的问题,这样的问题太沉重、太竭精耗神而无法思考。因而,每个人欲求同样的东西,每个人都是相同的。尼采让扎拉图斯特拉说,谁要是有不同的想法,谁就是想进疯人院。卢梭和尼采都发现,现代自由社会的巨大政治讽刺之一就是,正是看上去似乎要激发一种个人主义文化的社会形式,最终产生了社会的整齐划一,伟大的个人和真正自我统治的个体完全缺席。[③]

对尼采来说,构成卢梭之谜的关键问题在于,他是以悖论反对悖论。如果我们同意卢梭所说,文明有可怜甚至令人不齿的地方,那么我

---

① 卢梭:《全集》,卷三,页 7;《论艺术与科学》,页 5。

② 尼采:《全集》,卷一,页 334;《历史对生活的用处与害处》,10。

③ 关于"堕入社会齐一性的自由主义嗜好",见于 S. S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*(《政治与幻相:西方政治思想中的连续与革新》), Boston, Little Brown and Co., 1960, p. 343。

们就面临着这样的选择：要么赞同卢梭，把文明当作我们的“坏道德”的原因，要么我们就不赞同卢梭，而是按照尼采的方式站到卢梭的反面，不是把文明的问题诉诸于文明本身，而是诉诸于我们所说的“好道德”，也就是说，承担起价值评价的责任，以在“善”与“恶”的对立之外获得一个立足点。[1] 尼采对卢梭的主要批判在于，他认为，卢梭之所以对他提出的那个文明问题的不吉利的谜语，没有找到一个满意的解答，正是由于他的道德主义，即他对自然道德秩序的信仰，而这又导致他对人的本性[自然]之善的信仰，正如我们将要看到的，这跟尼采那种超越善恶的立足点是不相同的。尼采把卢梭对文明价值的追问，即人这种动物是否由于文明而获得了改进，当作一个可笑的追问，因为事实恰好相反，正是由于人获得了改进，文明才能够获得赞许。

对尼采来说，卢梭提出的关于文明之命运与现代人性之状况的问题，确实是一个关于历史与时间本性的问题。人性的问题在于，人性没有与过去建立起真正的联系。时间是难以驾驭的，其本质在于“时刻”[瞬间性]。人不能够打断时间的不可抗拒的运动，也就是说，不能打断时间的流变，人只能作为一个无辜的旁观者，只能眼睁睁地看着自己成为时间之游戏的受害者。这使人企图寻求对时间进行报复，以打断时间的咒符和逻辑，然而，这样的努力是徒劳的。我们不能够向后意求(will)，以惩罚时间、惩罚生命、惩罚我们自己以及其他，其原因只是由于我们无法消泯我们之所做。我们作为现代人所而对的由历史意识所

---

① 尼采：《全集》，卷三，页 146；《曙光》，163。

在尼采的作品中，“文明”这个术语的含义是不确定，他有时用 Cultur 和 Civilisation 这两个不同的术语同一个过程，有时则在对立的意义上谈到这两个词的区别。在《论道德谱系学》第二篇文章中，尼采在考察被他当作人的进化的基本问题，即通过他所谓的“习俗道德”培育一种能够许诺的动物的问题时，他用 Cultur 来指称人这种动物由以培养和训化的教育过程。而 Civilisation 则被他当作文化与技术的进步，其中有道德上高雅和有教养的含义。在弗洛伊德(Freud)那里，文明跟社会是同义词，跟尼采的“Cultur”含义是相同的。弗洛伊德说，“文明(Kultur)是我们所有成就和规范的总和；这些成就和规范，使我们区别于我们动物式的祖先，它们有两个目的，一是保护人免受自然的侵害，一是调整人们之间的关系”。见 S. Freud, *Civilization and Its Discontents*(《文明及其缺憾》), Middlesex, Pengium, 1985, p. 278。在批评卢梭时，尼采跟卢梭一样，用“文明”这个词指称“自然”状态、前社会与前政治状态的反面。理解尼采立场的一段关键性文字是 1887 年秋天的一段遗稿，其中他谈到 Cultur 与 Civilisation 之间是一种对立的关系，也就是说，文化的最高点总是腐化的开始，相反，人这种动物已被驯服(Zähmung)的阶段，则是对狂暴与独立的自然宽容的时候。见尼采：《全集》，卷 12(1885－1887 年遗稿)，9[142]，p. 146。

构成的问题,就是如何通过真正成为历史的(即使这意味着相反:学会如何成为非历史的)而获得一种与过去的真正关联。对尼采来说,只有恰恰是学会肯定时间的时间性,也就是说,学会肯定"时刻"(Augenblick),人才能克服报复精神。肯定暂时就是肯定生成[变化]的无辜,而所谓"生成的无辜",即是说我们既不能用有些指望但却模棱两可的未来,来证明现在的正当性,也不能用现在来证明过去的正当性。从后历史立场的那种处于优势地位的观点来看,我们可以用现在来证明所有存在过的东西的正当性,因为我们相信已经存在过的东西必定走向和进展为我们当前的"更高级的"立场。按照尼采的解读,怨恨精神是从柏拉图到康德的整个西方形而上学历史的特点。西方形而上学和宗教构建一种两个世界的理论,一个是存在的世界(彼岸),它被描画为真实的世界,一个是变化[生成]的世界,它被描画为仅仅是现象的世界,西方形而上学和宗教便因此通过贬低时间和"时刻"的价值,而贬低了生命的价值。在尼采看来,卢梭是"基督教—道德"传统整体中重要和必然的部分,而这个传统的信仰危机正是现代虚无主义经验背后的东西。①

本项研究旨在探索尼采作品中作为一个时间问题的历史问题,而这个问题也是尼采在克服怨恨(ressentment)态度的尝试中所出现的问题,这种怨恨态度在尼采看来贯穿了现时代的政治。我认为,作为一个时间问题的历史问题,是贯穿尼采著作的基本主题,并且,这个问题把他"成熟"思想的主要著作即《扎拉图斯特拉如是说》与《论道德谱系学》统一在了一起。然而,重要的是要认识到,时间问题的解决(如果这种解决确实称得上解决),是尼采在历经智识上的发展、斗争和骚动才达到的。他当然不是在其思想过程的开端就解决了这个问题。相反,他的早期作品受到了康德二元论形而上学的影响,还受到了叔本华哲学及其悲观主义与弃绝意志思想的影响。应该注意到,此时他的思想分享了那种对生成和时间的形而上学怨恨。在探索尼采最早对历史问题这一主要方面的思考之前,我们有必要说一说卢梭——一位"发现"历史问题是现代生存经验之中心问题的政治哲学家。

施特劳斯(Leo Strauss)的著作因其以历史意识之危机来理解现代

---

① 见尼采:论"'真实世界'是怎样最终变成一个寓言的",《偶像的黄昏》第四部分。关于卢梭与基督教的关系,见尼采:《全集》,卷十一(1884 - 1885 年遗稿),25[130],页 48。

性问题而广为人知。在他深邃的短文“现代性的三次浪潮”中，施特劳斯告诉他的读者，现代性的危机最好被理解为政治哲学的危机，他把马基雅维利、卢梭和尼采作为体现了这种危机之发展的三个主要人物。现代性危机以一种极其有害的伦理相对主义的形式呈现出来，而这种伦理相对主义是由历史感所产生的，由于历史感，现代的西方人不再知道他要什么，因为他不再知道什么是善的什么是恶的，不再知道什么是正确的什么是错误的。[①] 现代性的危机是政治哲学的危机，因为所有现代人性的问题都可以还原为“无能回答古典政治思想的传统问题”，无能回答关于什么是好的、最好的社会秩序的问题。

根据施特劳斯的说法，由于卢梭从历史的角度来考察人的社会性与理性之发展，因而构成了现代性的一次重要浪潮。按照卢梭的描述，自然状态的人是亚人（subhuman）并且甚至是前－人（pre－human），——自然状态是他从霍布斯和洛克那里拿来的概念，但是他表明这个概念的历史前提，而把它彻底化了。但是在此我们遇见了卢梭思想的巨大悖论：只有在历史进程中，人才能变成完全的人（因为他成为有道德的），然而，正是历史进程，这个在其对人的思考中处于中心位置的东西，在他看来同时也造就了不是理性与道德的人性，而是今天腐化和被贬低的人类。这个《圣经》中“堕落”的世俗版本，出了什么差错？对此应该如何回应？

正是如此严厉和生死攸关的紧迫问题的提出，构成了卢梭遗产的既光彩照人又令人生畏的本性。正如一位解释者所言，卢梭是预言历史的人，也是对历史绝望的人。[②] 卢梭与历史现实的关系极为模棱两可。只有在这个世界上，在作为历史发展产物的世界上，人才能够获得道德自由，因为这样的自由需要一种理性和理性自律的感觉，而这种感觉是社会动物理性进化的结果。然而，正是这同一种历史发展的过程，破坏了人的简单、透明和自足的幸福。卢梭深切地知道，他关于文明问题的思想必须面对着这样一个困境，因面他这一知道带来的也就是深

---

① L. Strauss, *Three Waves of Modernity*（《现代性的三次浪潮》）, in Strauss, Political Philosophy, Six Essays(政治哲学：六篇论文), ed. H. Gelden, Indianapolis, Bobbes－ Merrill, 1975, pp. 81－98, pp. 81－2。

② L. Gossman, *Time and History in Rousseau*（《卢梭的时间与历史问题》）, Studies in Voltaire and the Eighteenth Century(《伏尔泰与十八世纪》), 30(1964), pp.311－49, pp.348－9。

深的绝望。要回到早先黄金时代的自然无辜是不可能的。展望未来，他看到的则只是比现在衰败的人类状况更糟更坏的罪恶。正是因为这一点，卢梭对文明的不满可以这样来概括：时间"表现为绝对的敌人，时间使任何和谐都无法保留，使任何幸福都不能持续"[①]。对卢梭来说，时间是敌人，因为时间代表了变化与衰败的、不可抗拒的进程。因而，时间就是某种有待超越的东西。没有任何东西是永恒的，什么东西都是允许的。我们可以说，这与陀斯妥耶夫斯基的名言——"没有什么东西是真的，什么都是被许可的"——相对应，后者正是尼采在《论道德谱系学》第三篇文章中所提到的。[②]

卢梭对文明命运的绝望，其原因及其悲剧在于，他第一个就人类历史本身来看待人类历史总体，而先前人们都是在超越的世界中——在神圣天命中、在理型的不变世界中等等——来看待人类历史，但是，他不能够在历史中发现那些只有历史才能给予的东西，也就是说，他不能发现他所提出的那个谜语的拯救与解答。[③]卢梭发现自己堕入时间的陷阱中。如果没有回去的路，那拯救的唯一希望，实现人类幸福、正义、平等、社会关系的和谐等等的唯一机会，就在于未来了。但是，"正是那个表明无回头之路的历史发展规律，同时也表明，未来意味着人类价值的毁坏"[④]。因而卢梭为我们设置了一个二律背反，一方是自然，另一方是政治社会[公民社会]、道德、理性与历史。[⑤]

对于作为卢梭的历史思考特点的这种悲剧性的模棱两可，尼采非常清楚。历史性生存必然是悲剧的，因为在对时间的愤怒中，人性得不到最终的拯救，正如任何东西都将死亡消灭是生命的法则一样。尼采所面临的问题就是，人是否有足够的强大与勇敢，以肯定他们的生存的悲剧特点，或者说，人是否想逃避这种悲剧特点，通过膜拜偶像[假象]来寻求一个彼岸或来世，而由此也就必然对生命进行报复，否弃生命之本质的现实，即生命的残酷性、可怕性、欺骗性、幻想性、暂时性、变化性、"非道德性"。

对尼采来说，卢梭是现时代彻头彻尾的怨恨式政治哲学家。尼采

---

① 同上，pp.344。

② 见尼采：《全集》，卷五，页399；《论道德谱系学》，24。

③ Gossman, *Time and History in Rousseau*, p.345.

④ 同上，p. 399。

⑤ Strauss, *Three Waves of Modernity*, p.94.

说，卢梭是“第一个现代人”，[1] 他对文明的描绘是为了激起对人的同情，而这只能让我们蔑视人，使我们对人感到恶心。比如说，让我们看一看卢梭第二篇也就是关于不平等起源的论文绪言中那个令人焦虑的末尾，在这时，他告诉现代的男人和女人：

> 你不满意你的现状，由于同样的理由你的后人们将会更加感到不满，因而你或许期望倒退回去；而这种感觉其实就是对先人的赞扬和对当代人的批评，也是对不幸生在你身后的人的恐吓。[2]

卢梭在生命行将结束的时候，经历到了关于“时刻”的经验，他所经历的这种暂时性经验，跟尼采在《快乐的科学》的一个著名段落中（格言第341条）提出关于永恒回归思想实验的挑战时，所经历的暂时性经验极为相似。尼采在这段文字中展示了永恒回归思想，并把它作为一种生存试验。永恒回归思想是人自由负担的“最重的负担”，同时又是人通过一种悲剧的肯定来克服其对生命之怨恨的手段。尼采让我们想象一个精灵，他在我们最孤独的时刻降临于我们（真正的真理和洞见只有在最深的孤独中才是可能的），告诉我们，我们现在的生活，以及我们以前所生活过的，将来都会重现，并且会无数次地重复，所有的事件都会按照相同的顺序不增也不减地重复。这意味着，在这个可重复的生命中，不会有任何新东西出现，任何痛苦和快乐，任何微不足道的偶然事件，都会一再地返回到我们。我们该如何回应这样一个精灵呢？我们会摔倒在地并咒骂这个精灵吗？抑或是认识到这是精灵——或许是某个神——在向我们说话，从而获得巨大的启示呢？永恒回归的试验向我们提出了这样的问题：为了以无比的激情来意求这种最终的肯定和印记，我们该以何等的善意对待我们自己和我们的生命？无疑，对尼采来说，关于人自由地经历其必然性的问题，永恒回归的试验揭示了太多太多。人们是因此痛苦于生命的过于充实，痛苦于对生命及生命不断自我克服的勇气所产生的绚丽和富足呢，还是痛苦于生命的贫困和匮乏，因而极度厌恶那种生命的所有时刻都永恒回归的思想，从而对生命

---

① 尼采：《全集》，卷六，页150；《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”，48。

② 卢梭：《全集》，卷三，页133；《论人类不平等的起源》，页46。

报以同情，只要求生命的自我保存呢？

在他的《遐思》之五中，卢梭以一种极像尼采的方式宣布，“地上的万物都处在不断的流变中”①。由于时间的流逝，没有什么东西能保持同样的形状或形式。我们的感情所回想的过去，总是已经消失，而我们的感情所展望的未来，或许永远也不会到来。人的心灵所附着的事物，都不是坚固的。结果，我们就被贬为暂时之生灵，永远也不能体验到持续的幸福。卢梭问道，有没有哪怕是一个时刻，人们能够真正宣布“这个时刻能够永远持续下去”呢？这将是一个自我获得了完全、充分和完美幸福的时刻，因为这个时刻超越了时间——既超越了时间的遗憾（“已经过去的”）也超越了时间的焦虑（“或许永远也不会到来的”）。

从卢梭生命最后几年所写的一部著作当中引用一个片段，仅在这一点上比较卢梭与尼采，也许是不公平的。在这几年中，卢梭作为一个社会弃儿，受尽了艰辛和屈辱。尽管如此，这样的比较是富有启发性的，因为这清楚地表现出激励卢梭生命和天才的那种怨恨，以及不同于尼采所追求的那种对待生命的精神。对尼采来说，卢梭最后的反思当中所表现出来的痛苦和怨恨，只是道德主义的产物，而这种道德主义，从他在关于艺术与科学的论文中对文明化人性的首次攻击开始，就一直指引着他的整个思想。在《扎拉图斯特拉》中，尼采让他的主角认识到时间的暂时性，但这并非是要逃离时间暂时性的手掌，而是肯定时间的流变和不可遏止的生成。对尼采来说，永恒回归思想的意义并非是说这种思想教导所有事物确实会回归（一种极其模棱两可的教诲，如果当作一种宇宙论的话），而是通过对生命中所有时刻（包括无限渺小和琐碎的时刻）将永恒回归之可能性的沉思，人可以从而去鉴赏时间自身的切真本性与人自身生成的无辜。如果一个人有力量和勇气去肯定构成时间之时间品性（时间的流逝和灭亡）的“时刻”，他就能够肯定时间自身的本性，肯定他与他所是的命运不可分离的生存。这样一种肯定的基础是认识到自己的生命既是一个总体又是一个命运，认识到某一时刻既非孤立又非自足于所有其他时刻，因为，把某一时刻作为永恒来经历，意味着对此一时刻的经历展示了所有（总体和命运）他所是。用尼采的自相矛盾的表达法来说，我们必须学会成为我们所是。在卢梭的遐思中我们发现的是这样一种欲望：通过一个超越时间与时间之掌

---

① 卢梭：《全集》，卷一，页1046；《一个孤独散步者的遐思》，页88。

握的时刻来否定时间(因而他追求的是自足的时刻)。尼采追求的是在一个时刻当中肯定时间和生存的总体,卢梭追求的则是——正如他告诉我们的那样——补偿他在社会中未被许可的欢乐,一种"不管是财富还是人类都不能予以剥夺"的补偿。[1] 然而,经历这种"补偿",必须要付出代价,即否弃暂时(和脆弱)的自我,因为对一个自足时刻的欲求是一种遗忘自我的欲求。

相反,尼采则表达了一种肯定了"生成的无辜"的教诲,这种教诲在于相信,没有谁(上帝、社会、父母、祖先等等)把品性赋予一个人,没有谁为人们的行为负责,为人们如其所是地被构造负责,为人们生活于他们从中发现自己的周围环境负责。这种人之本性的命运,无法从人所有过去所是与将来所是的命运当中获得解释。因而我们就不会把人的生存当作是某种特定设计、特定意志或特定目的的结果。而且,我们就不会把"人"设想为一个企图获得一种幸福或道德理想的主体,因为正是我们发明了目的概念,现实中本没有什么目的概念。尼采写道:

> 人是一个必然物,人是命运的一个小片断,人属于整体,人在整体中存在——没有什么东西能够判断整体,没有什么东西能够衡量、比较和谴责整体……因为没有什么东西能够脱离整体!"[2]

在 1883 年夏天遗稿的一则笔记中,尼采呼吁把"绝对必然性"从任何"目的"(Zwecken)概念当中完全解放出来。此外,他还说,

> 我们不应当允许我们做出牺牲自己的尝试,我们应当让我们自己向前走。只有生成的无辜给了我们最大的勇气和最大的自由。"[3]

颇具讽刺意味的是,尼采的著作却是以揭露现时代抛弃这同一历史意识的虚伪和欺骗开始的,他把抛弃历史意识当作现时代衰败的主

---

① 同上,页 1047;《一个孤独散步者的遐思》,页 89。
② 尼采:《全集》,卷六,页 96 - 7;《偶像的黄昏》,"四大谬误",8。
③ 尼采:《全集》,卷十(1882 - 4 年遗稿),8[19],页 340 - 1;《权力意志》,787。

要症候。因而，比如说，在《人性的，太人性的》开端处的一段文字中，尼采宣称，历史意识的缺乏是所有哲学家的家族失误，他要使用一种新的分析风格，他称之为“以历史的方式做哲学”。这种做哲学的方式将表明，人不是一个 aeterna veritas[永恒的真理]，不是某种“在所有流变事物当中保持常态、作为事物的一个确定标准”的东西。尼采宣称，“所有事物都是生成性的”。因而，没有永恒的真理和绝对的价值。[①]

尼采的整个思想都是指向新事物的创造，而新事物的创造只有通过培养一种对生成之无辜的认可才是可能的。跟卢梭一样，他追求的是一种第二无辜的可能性。然而，尼采这种新的、“有意识的无辜类型”，不是向某种想象的原初“本性之善”的回归，而是要达到这样的认识：生成的无辜，时间之流的无辜，意味着人的创造性是真正超越善恶的。随着本项研究的展开，尼采这种教诲的确切含义将会得到详尽的探索。然而，“成为我们之所是”的任务，显然既是一个充满矛盾的任务又是一个具有非常之必要性的任务，要求有创造性的个体在无辜与经验、无知与有知之间保持着一种紧张，以明了何时该记忆何时该遗忘。“成为我们之所是”的任务要求在盲目与明察之间有一种奇特的结合。这一点解释了——比如说——为什么尼采说，一个人要成为其所是，就必须对他是什么具有最暗淡微弱的观念。因为，即使我们生命中铸成的大错，也会参与构成我们之所是。[②] 然而，为了在善恶之外获得一个立足点，以肯定生命的总体(包括我们自己的生命总体)，就不仅需要我们具有一种对无辜的新意识形式，而且还需要我们拥有一种高一级的知识形式，以认识到在善与恶之间本是一种创造性的相互交织的关系，从而超越怨恨与复仇的否定性情感。

对尼采来说，现代的历史意识明确地表明，人性在世界当中已经不再拥有一种家园感，而是经历着一种根本性的思乡情结。“现在”是一个负担，“过去”要么已经遗忘，要么已经被人们按照现代的偏见重新书写，而“未来”则将会自行其事。现代的历史意识所导致的结果是关于真理与知识形式的乏味的相对主义和使人痛苦的怀疑主义。我们的时代是愤世嫉俗的时代。在《论道德谱系学》中，尼采把现代的历史编纂(Geschichtsschreibung)刻画为“虚无主义”，因为，由于这种历史编纂拒

① 尼采：《全集》，卷二，页 24－5；《人性的，太人性的》，2。

② 尼采：《全集》，卷六，页 293；《瞧，这个人》，“我为什么如此聪明”，9。

斥了目的论,它已经不再想"证明任何东西",它既不想肯定也不想否定。[1] "民主制所产生的阶级与种族的混合把欧洲拖人了一种媚人和疯狂的半野蛮状态",十九世纪的历史感正是尾随这种半野蛮状态而来,而尼采所关心的是,十九世纪的这种历史感如何导致了作为"现代灵魂"本性的一种混乱[混沌]。[2] 正是这种对我们所是的"混沌"进行重新赋形的考虑,这种从畸形化的腐败文化当中塑造一种新的高贵文化的考虑,构成了尼采早期对历史的不合时宜的考察的主题。

对于尼采他第二个不合时宜的考察,评论者们往往按照该著作所宣称的那样,把它当作一篇关于历史的论文。但实际上,如果把它理解为尼采最早对付时间之可怖现实的尝试,会是更加准确的。这是一部受到爱默森(Emerson)启发的著作,正如它也是一部受到布克哈特(Burckhardt)启发的著作。[3] 在这部著作中,尼采既沉浸于非历史性之本性问题,也同样沉浸于历史性之本性的问题,并强调,对于一个个人、一个民族和一个文化的健康生命来说,这两者都是必要的。为什么"时刻"概念在尼采的成熟思想中占据了如此重要的地位?对于此问题,早期这个对历史的考察提供了许多有价值的线索。

该考察的目标是论证:一个民族和一个文化需要历史,这是为了生活和行动的目的,而不是为了使生活和行动荒谬可笑。因此,就历史(Historie)服务于我们来说,我们也服务于历史。为了鉴别在何种程度上现代人因其历史感而痛楚,尼采让我们看看某种啃食牧草的牲畜,它们在我们身边走过,并不知道昨天或今天的意义。它们被束缚于暂时的快乐或不快当中。人只能羡慕地看着它们,因为,尽管人认为自己比动物优越,但是,当他想要过一种动物的生活,即没有厌倦和痛苦的生活时,却不能得到,因为他是一种动物却又不是动物(因为他有自我意识)。当人对啃草的动物进行反思时,他很快会发现,他的不幸福的根源在于,他学不会忘记,他无望地纠缠在过去当中。尼采写道:

> 一个时刻现在到来了,但一会儿又消失了,它到来之前是

---

① 尼采:《全集》,卷五,页 405 – 6;《论道德谱系学》,三,26。

② 尼采:《全集》,卷五,页 157 – 8;《善恶的彼岸》,224。

③ 尼采熟悉爱默森于 1841 年所写的论"历史"的文章,在这篇文章中,爱默森主张历史的写作乃是基于一种"伦理变革"的需要。见于 R. W. Emerson: *Selected Essays*(《文选》), ed. L. Ziff, Middlesex, Penguin, 1982, pp. 149 – 175, p. 172。

> 无，它消失之后又是无，然而，它又像一个幽灵一样归来，骚扰着后一时刻的平静。一片叶子飞离了时间之卷轴，飞走了，然而又突然飞了回来，落在人的怀里。于是此人说，“我记忆”，并羡慕动物，因为动物会立刻忘记，对它来说每个时刻都是真正死去了，随入黑暗和烟雾当中，永远灭绝了。因而动物非历史地生活着；因为它囿于当前之中……它不知道如何作假，它不隐舍任何东西，在每一瞬间它都把它之所是完整地表现出来……①

然而，人则是这样一种动物，由于拥有了记忆的能力，它一直背负着过去的压力。过去的压力把人压倒，把他推到岔道上去，在他追求伟大的时候使它回忆起自己卑劣的起源。看见牲畜啃草，只能使他联想起到一个失去的乐园，或者让他想起孩子在过去与未来的篱笆之间游戏时的那种天赐的盲目。“然而”，尼采写道，“孩子的游戏很快就受到了干扰，”即在他被拖出遗忘状态以后的时候。“然后”，尼采写道，“他将学会理解‘他曾是……’这个短语的含义。”②

尼采因而要我们反思这样的看法：对于健康的生活来说，非历史感不仅跟历史感一样是必要的，而且，非历史感的能力更加充满活力也更加根本，因为非历史感构成了伟大事物之为伟大的基础，构成了人得以生长的基础。一个只具有历史感的人，在每一个瞬间都像是一个被强行剥夺了睡眠的人，像一个判定为只靠“不断地反刍”来生活的动物。尼采赞赏超越历史的个人，他们在历史的过程中看不到拯救的可能性，但对他们来说，“世界在每一时刻都获得了完成并达到它的目的。未来的十年怎能给予那过去十年所不能给予的教诲！”③

在这部早期的著作中我们就已发现，尼采已经很接近他的后期主要学说，不仅很接近永恒回归学说，也很接近超人学说。尼采告诉我们，人性的最高目标不在于人性的目的或 telos[目的]，而只在于人性的最高典范。为了这个目的，非历史生活的最高目标莫过于毁灭即“降

① 尼采：《全集》，卷一，页 248－249；《历史对生活的用处与害处》，1。
② 同上，页 249；《历史对生活的用处与害处》，1。
③ 同上，页 255；《历史对生活的用处与害处》，1。

落"(going - down)的目标,即:"为了获得伟大之物和不可能之物"。[①]过度历史感的最大危险在于,充满生机的生命本能因此夭折,青春的无辜被成熟的知识所败坏。尼采之所以对黑格尔主义的历史研究和书写怀有如此敌意,正是因为在他看来这种历史研究与书写要我们犹如模仿者一样去生活。尼采因而要我们学会"遗忘的艺术和力量",学会"把自己关在一个封闭的境遇中",以学会成为非历史的。[②] 这里有一个所有人都要面对的寓言:我们必须通过追溯我们的真实需要,以组织在我们之中的混沌,组织那些作为我们出生与"毁灭"的偶然事件之结果的东西。于是我们就会反叛那种仅仅是习俗的文化,这种习俗文化仅仅教导我们那些我们已经知道的东西,仅仅让我们模仿已经存在的东西。

尼采认为,如果要历史服务于生命的创造性能量,那就要认识到历史编纂与研究的三种基本形式。这就是纪念碑式的、好古的与批判的。历史首先应该是描写做出伟大与英雄事迹的高贵者。通过鉴赏伟大的男人和女人的生命,我们能够看到在变化之流之中设置永恒[事物]的可能性。伟大的艺术作品和伟大的事迹在世上继续存活,因为后人离不开它们。通过这种途径,伟大之为伟大克服了作为所有事物之本性的暂时性。通过过去事物的纪念碑式概念,通过与先前时代的经典稀有之物相对待,我们懂得了:伟大一旦存在,也就会再次存在。然而,纪念碑式的历史并非没有危险。为了表明某物值得模仿(即该物是一个典范),那就需要近似与概括,需要使不相似的东西相似化,使独特的东西不那么独特。但这种把过去的事物建为纪念碑的过程很容易由于其对诗人自由发明的依赖而堕落为一个神话虚构。如果过去事物的纪念碑式概念支配了其他两种历史编纂形式,即好古的和批判的形式,那么过去事物的整体环节势必就会被遗忘,被鄙弃和被忽视。纪念碑式的历史学用类似性来行骗,"用欺骗性的类似性使有勇气者变得鲁莽,使受到启发的人耽于幻想"。尼采说,试想一下,假如使用和滥用这样一种历史观的不仅是有天赋的自我主义者和富于幻想的巨人,而且还有无能和怠惰的人,将会出现什么情况。

历史学的第二种形式是保守和敬畏的类型。通过使用"我们",个体看到了超越于他自己的短暂生存的东西,从而感到自己是一个更大

① 同上,页 319;《历史对生活的用处与害处》,9。

② 同上,页 330;《历史对生活的用处与害处》,10。

整体的一部分,是一个种族、一个城镇和城市、一个民族和文化的一部分。他为他的生存,用爱、忠实和虔诚向他的祖先表达感激。这种历史研究形式的巨大危险在于,它只爱过去的事物,因而所有过去的事物都同等地受到尊敬,而所有新的和变化的事物都被拒斥和鄙弃。好古的历史学因而缺乏辨析的力量,而辨析的力量正是尼采讨论的第三种历史研究方式即批判的历史学的主要特点。如果人要生活,他就必须随时拥有和使用用以击碎过去事物的力量,使那些阻碍批判性判断的障碍物俯首称臣。尼采很明白,在此,判断的标准不是正义(更不是仁慈),而是生命本身——

> ……即那种黑暗的、贪得无厌的驱动力[权力](power)。这样的生命所做的判决,永远都是冷酷无情的,永远都是非正义的,因为它并不出自知识的纯净之泉;但即使正义自身做出判决,判决的结果在多数情况下同样如此。"因为对于所有存在的东西,消灭它们才是值得的。因此若是无物存在反倒更好。"为了能够生存,为了忘记在何种程度上生活与不正义是同一样东西,人们需要巨大的力量。①

批判的历史学要击碎和谴责过去,但尼采指出,这永远是一个危险的过程。因为,我们既然是先前时代的产物,我们也当然是其错误、过失和激情的产物;而且确实,如尼采所说,也是其罪行的产物。因而,要谴责这些错误和罪行,我们不正是谴责我们自己吗?谴责我们可能也重复了前人的错误和过失吗?尼采说,一个文化或一个民族所能做到的,最好也就是用对过去事物的知识来对待过去事物,对待它所继承的遗产和自然,并通过一种新的严厉的规训,与它所从出的遗产作斗争,并创造一种新的习惯和新的本能,一种"第二自然"。在此没有必要为自己只是"第二"而担忧,因为被当作第一自然的也曾经是第二自然,而一个新的获胜的第二自然也将成为第一。因而,尼采正是用这种方式,跟那种把历史编纂转变为一种客观科学的历史学作斗争,后者关心的只是僵硬的经验"事实"。尼采很明白,一旦这种历史学自命为科学的谎言被识破,使用和滥用历史的危险就会暴露出来。但是,对历史的寓

① 同上,页269;《历史对生活的用处与害处》,3。

言性和叙事性的认可，确实至少是一种诚实的美德，虽然这种历史学可能被用来服务于一种暴力政治。

关于早期尼采对作为时间本性问题的历史问题所进行的思考，以及我们该对他的这种思想采取什么态度，值得注意的是这样一个问题：在何种程度上他的思考是由对生成的抵触（也即是说，恰恰是对他后期所肯定和颂扬的东西的抵触）所激发和决定的？因而，他说，一个不知道如何遗忘的人，看到的注定都是"一种生成状态"。[①] 这样一个人在生成之流中丢失了自己，沦为一个无意义的生命碎片，被时间的不可抗拒的流变无情吞噬。在对历史的思考中，尼采用英雄人物的行为和业绩来看待人的伟大的问题，英雄的行为和业绩在时间之明显和残酷的不正义面前创造了一个永恒之时刻。在他的第三个不合时宜的思考即《作为教育者的叔本华》中，尼采说，英雄主义在于不再作时间的手中玩物，因为，"在生成中，所有事情都是空洞的、骗人的、浅薄的、可以让我们鄙视的；人要去解决且也能够解决的谜，只在于存在中，因而也就不在于别的，而是在于不可毁灭的事物中"[②]。如果我们知晓尼采成熟时期对生成的狄奥尼索斯式颂扬，就可能会在这段文字之中看到尼采在自身中必须加以克服怨恨的态度，并看到完成这种克服的任务要付出的努力是多么巨大。如果我们考虑到，永恒回归思想的核心即是肯定"时刻"[一刻、暂时]是生成之范例，肯定时间之本质的时间性。然而，在尼采对历史的思考中，我们看到的却是时刻与生成的对立，而不是对二者相互依存和相互交织的肯定。在永恒回归思想中，尼采教导我们说，时刻是无法与生成分离的，也就是说，是无法与所有曾是之物和所有使此刻成其所是之物分离的。因而，意求此一时刻时，我们也就同时意求所有导向此一时刻的东西。也许，理解这种关于永恒回归的教诲，这种关于时刻与生成统一的教诲，关键在于明白，这种教诲并不意味着我们仅仅有一种可盲目信赖的宿命论，接受这样的道理：任何存在物之所以存在是因为它存在过，因为它有一个过去。肯定并不等于不加批判地接受。正如我们将要看到的那样，尼采在讲述扎拉图斯特拉从孤独向人性的堕落时，他面对的最大挑战是，如何通过教导意志必须要学会意求不可能之物——即时间的"曾是"——的教诲，来教导拯救的出

---

① 同上，页250；《历史对生活的用处与害处》，1。

② 尼采：《全集》，卷一，页374－5；《作为教育者的叔本华》，4。

路。尼采的拯救教诲又是一个矛盾。只有通过向前意求，才能做到向后意求，也就是说，只有通过对未来的创造性意求，才能实现对过去的拯救，意志只有认识到这一点，才能从时间与时间之"曾是"中得到拯救。只是由于这样一种对未来的创造性意求的行动，人才有能力——有权利——意求过去并拯救过去。意求过去因而就成为由一种新的创造性意求所构成的再意求(re - willing)行动。这样一种意求的实施，并不是通过为未来而牺牲现在——这是一种极端的怨恨和报复行动——的方式；意求的实施就在无辜的此刻之中，而此刻总是位于我们之前，总是在未来之中，总是保证了全新和独特事物的到来。拯救总是由于未来的到来而得以可能(就像——比如说——孩子的出生)，未来的到来意味着新事物从旧事物和过去事物当中产生。有意思的是，尼采在他的自传《瞧，这个人》当中，用一种双重的堕落来形容他的生命。他既是衰败，——因而也就是过去的一个产物，一个现代人——，又是一个新的开端，是一个混沌，从中会产生一种新的自我驯育和自我克服。他理解他的人性，即一种不断自我克服的人性。[①]

尼采思想的本质性挑战，在于他不是把历史理解为一种可读为道德剧的东西，亦即不把历史理解为人的自由的展开、上帝在地上的行进、目的王国的实现等等，不是把历史理解为一种贬低生命的东西，而是把历史理解为一种能够和必须被肯定的东西。我要表明的就是，正是这种与历史问题的对峙，构成了尼采与卢梭这个人物深度遭遇的本性。被当作尼采最内在思想的关键性问题是，在何种程度上他的思想克服了怨恨精神，而这种怨恨精神正是被尼采当作鬼魂一般缠绕着西方人性之历史感的东西。

本书的论证结构如下。在第一章中，我对尼采从《悲剧的诞生》到《权力意志》遗稿的作品中所出现的卢梭之形象(Bild)作了一个概括性

---

① 尼采，《全集》，卷六，页264；《瞧，这个人》"为什么我这样智慧"，1：

我的生存之幸运，或许也是其独一无二，在于其厄运：用谜语一般的话来说，我就像我的父亲一样死掉了，就像我的母亲一样仍然活着并逐渐变老。

尼采写道，正是这种从生命之梯的最高一阶和最低一阶的"双重堕落"，给了他超乎其一切前人的一种敏锐嗅觉，使他能够闻出上升与堕落的迹象："我纯粹是这件事的教师——我知道两者，因为我是两者。"我们可以说，他的天才在他的鼻孔中。

的引论,——未必是按照一个时间的顺序,而是围绕着许多我希望阐明作用的主题。本章表明,对于卢梭的思想,对于卢梭思想的复杂性和矛盾性,尽管尼采既没有一个精细的解读,也没有一个娴熟老练的解读,但我们还是可以认为,他的著作是对卢梭关于历史与文明命运问题的思想所陷入的绝境提供了一个主要的洞见。第二三章我围绕人的本性善概念与公意概念,阐释了卢梭的两部主要著作《论不平等》与《社会契约论》。其中表明,卢梭作为一个政治哲学家的原创性,在于他以一种特殊的现代方式,提问政治合法性问题。我认为,这两部著作的关系(研究卢梭的学者之间持续争论的一个根源所在),最好从卢梭企图面对——和超越——历史问题的角度来理解。

在第四章中,通过分析《论道德谱系学》,我考察了尼采为构建一种道德理解所做出的努力的含义,他这种道德理解,既非径直是道德的历史,也非一种道德哲学。我认为,道德的谱系学既是纪念碑式的历史学同时又是批判的历史学,通过道德的谱系学,尼采开始表明的不仅是"我们是如何成为我们所是的",而且更重要的是"我们如何能够通过对道德、历史与过去等等的自我克服,成为我们之所是"。本章表明了尼采是如何用他所谓的"灵魂命运的狄奥尼索斯戏剧"把文明问题与道德的自我克服戏剧化的。在第五章中,我表明了尼采在《扎拉图斯特拉如是说》中如何通过扎拉图斯特拉这个人物及其超人与永恒回归教诲,揭示出实现道德自我克服之道路。我表明了尼采在这两部著作中如何悬置了卢梭的政治合法性问题:在《论道德谱系学》中是为了道德主体的谱系学,在《扎拉图斯特拉如是说》中是为了超人概念。

在第六章中我把注意力转回到尼采的政治学问题,按照前两章所考察过的道德自我克服的任务,并在理解卢梭和尼采所界定的立法者问题的语境中,探索尼采的政治学。我考虑了,在何种程度上,尼采的伟大政治概念通过设定一个超人的世界—历史概念,为某种作为意志产品的、被错误界定的未来而牺牲了现在,从而坠入复仇精神的怨恨。我认为,在扎拉图斯特拉的流亡与哲学家—立法者的伟大政治学之间,必须有某种调和,——在尼采的伟大政治学中,哲学家-立法者把人性分为两类,一类是强大的,一类是虚弱的,由此,尼采的政治学留给我们的是一种有启发性然而也是糟糕的选择:要么是超人与人类畜群的永恒回归,要么是自我设置的孤独。我认为,如果说尼采的思想揭示了卢梭道德主义之不足的话,或许,卢梭的政治学也能够揭示尼采所启发的

政治学的缺陷,并用一种悲剧民主制的政治景象为尼采的悲剧和狄奥尼索斯的单纯美学概念提供·-种必要的补充。一种既是竞赛式又是民主制的狄奥尼索斯政治学?或许如此。最后,我反思了现时代反叛运动的命运,以及在今天,通过与卢梭和尼采思想进行交流(我们正是在这种交流中成为我们之所是),来全面思考历史问题,这究竟意味着什么。

第一章 尼采反对卢梭

"发生了什么事?"有人问。
"我们在等着看让-雅克,"有人回答。
"让-雅克是谁? 他是干什么的?"
"不知道,但他要从这经过。"

聚集在皇宫广场的一群人

引 言

尼采在许多场合把自己描绘为一个"反卢梭"的人。[1] 对尼采来说,卢梭无疑是一个关键性的人物。在尼采的现代性解释中,卢梭扮演了一个重要的对手角色,而为了阐明自己作为哲学家和教育者的地位,

① 特别见《曙光》,163,及《全集》,卷十二(1885-1887年遗稿),9[125],页409,9[146],页421,《权力意志》99、98。二者关系的最早研究可追溯到Herbert Kramer, *Nitzsche und Rousseau*(《尼采与卢梭》),Leipzig, R. Noske, 1928。Kramer的学位论文是一部传记性专著,并简要叙述了尼采对卢梭的散乱的评论,然而完全缺乏敏锐的批判性。早先试图对二者关系从政治理论的视角进行考查并把立法者问题当作核心问题的,是I. Forbes, *Rousseau and Nietzsche: The Philosopher as Legislator*(《卢梭与尼采:作为立法者的哲学家》),未发表硕士论文,University of Adelaide,1979。从对卢梭-康德道德哲学传统的继承角度来解释尼采哲学的研究,见于B. Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*(《总体革命的渴望:从卢梭到马克思和尼采关于不满的哲学根源》),New Jersey, Princeton University Press, 1986。在尼采解读法国作家和法国文化的更大语境中来解释尼采的卢梭解读的研究,见于W. D. Williams, *Nietzsche and the French*(《尼采与法国人》),oxford, Basil Blackwell, 1952。Lars-Henrik Schmidt在他最近的这项研究中,集中处理了两位思想家关于"形而上学的克服"的主题,见于:*Immediacy Lost: Construction of the Social in Rousseau and Nietzsche*(《失去的直接性:卢梭与尼采的社会重建》),Copenhagen, Akademisk Forlag, 1988。

他又不得不跟卢梭达成和解。[①]在《意见与格言杂集》的一段提示性文字中，尼采告诉他的读者，只有八位思想家，他不得不与之达成和解并从他们那儿得到判断。而在这八位思想家中，卢梭是其中之一，这一点意味深长。[②] 在尼采对现代性的描述中，卢梭扮演了一个道德狂徒的角色，其作品激发了现代道德的奴隶反叛(其中最引人注目的是法国大革命)。[③] 但是，尽管尼采用如此的对立来描述他跟卢梭的关系，他仍然表示卢梭对他是多么重要。卢梭－尼采关系的这种模棱两可的特点，洛维特(Karl Löwith)把握得很好：

> 作为现存世界的批判者，尼采之于十九世纪，正如卢梭之于十八世纪。尼采是一个卢梭，同时又是卢梭的反面：他是卢梭，因为他对欧洲文明的批判跟卢梭同样深邃他又是卢梭的反面，因为他的批判标准跟卢梭的理想人恰好是截然对立的。[④]

尼采跟卢梭很相近，因为他跟卢梭一样，要求人性的变革，并且此种变革对两者来说都只能从一个衰败的文明中发生。[⑤] 二者的不同之处在于如何理解衰败问题，而这一点又可以从他们对未来人性应该如何培养这个问题的互相对立的观念中看出。卢梭企图让人性认识到其"本性之善"——尽管是以一种修正了的形式，而尼采则教导说，人性必须学会如何变得更加"恶"一些。

很明显，对于卢梭的思想，尼采既没有把握其精微处，也没有把握

---

① 注意到尼采把对"现代性"的批评置于他的政治批判的中心是很有意思的。在《偶像的黄昏》中，"一个不合时宜者漫游"第39节，尼采批评现代民主制没有在其公民中培养一种本能，以使强大和充满生机的制度从这种本能中生长出来："一听到'权威'这个字眼，我们就相信自己已陷入了一种新奴隶制的危险当中。"

② 尼采：《全集》，卷二，页533－534；《意见与格言杂集》，39。这八位思想家尼采把他们分成四组，分别是：伊壁鸠鲁与蒙田、歌德与斯宾诺莎、柏拉图与卢梭、帕斯卡尔与叔本华。

③ 尼采关于卢梭的道德狂热的论述见于《曙光》前言第3节；尼采把法国大革命当作一场道德的现代奴隶反叛，见于《论道德谱系学》第1篇，第16节。

④ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*(《从黑格尔到尼采》), tr. D. E. Green, London, Constable, 1964, p. 260。

⑤ 尼采在虚无主义问题的语境中理解衰败的问题，见于《全集》，卷13(1887－89年遗稿)，14[86]，页264－5；《权力意志》，43。

其复杂性。他最熟悉的卢梭作品是《爱弥尔》以及一些传记性著作比如《忏悔录》。[①] 尼采对卢梭的政治哲学到底熟悉到何种程度，这是一个有争议的问题，但是，如果他对卢梭的《爱弥尔》如已有证据所表明的那样熟悉，那么，他对卢梭的政治思想至少有一个基本的了解，因为该书的最后一卷结束处对卢梭的政治理论有一个纲要性的说明，而其政治理论正是在同年出版的《社会契约论》中得到了细致的构画。尼采当然知道卢梭对德国哲学和文化的巨大影响，比如卢梭对康德道德哲学哥白尼革命的深远影响，尼采也当然知道卢梭作品在欧洲文化中所获得那种神话般地位。[②] 实际上，卢梭的观念在尼采的现代衰败谱系中处于一个关键性的位置，而他的现代衰败谱系在1880年代中后期作品中，采取了"欧洲虚无主义历史"的形式，在此，他把卢梭作品当作独特的现代感性之发源地。

在卢梭与尼采对社会秩序起源及文明问题的探索中，值得注意的一点是：尽管他们从相似的前提出发，——主要是说人首先是历史性存在者这个前提——，他们却对人性自我克服的问题提出了非常不同的解决方案。尼采对卢梭批判的一个主要方面是，在他看来，卢梭假定在人性的自然[本性]之善与腐蚀人性的社会建制之间，存在着一种不可调和的对立，而这样一来，最终的后果是造成了这样的错觉：以为一旦具有腐蚀性的社会建制被推翻和变革的话，我们隐藏和压抑的自然之善就会浮现并无辜和自由地繁荣昌盛。尼采对卢梭的批判也是对革命精神的一个批判，而正是革命精神激发了现时代的政治。

无庸讳言，尼采在许多重要的方面误解和简单化了卢梭的立场。他也轻易地把卢梭的思想同法国大革命联系起来，而没有理解卢梭人的本性之善主张的复杂性，同时也没有注意到卢梭对政治教育的强调，没有注意到，卢梭把政治教育当作使善与美德——通过对人进行精心

---

① 见尼采：《悲剧的诞生》第3节及《快乐的科学》第91节。1884年初的一段遗稿表明，尼采也熟悉卢梭的小说 *La Nouvelle Heloise*，见《全集》，卷9（1884－1885年遗稿），25[197]，页66。

② 见尼采《全集》，卷二，页650－2；《漫游者及其影子》，216。卢梭对康德的影响，见E. Cassirer: *Rousseau, Kant and Goethe: Two Essasys*（《卢梭、康德与歌德：两篇论文》），Connecticut, Archon Books, 1961。他们的道德与政治思想的比较性解读，见S. Ellenburg: *Rousseau and Kant: Principles of political right*（《卢梭与康德：政治权利的原则》），载于R. A. Leigh (ed.), *Rousseau After Two Hundred Years*（《两百年之后的卢梭》），Cambridge, Cambridge University Press, 1982。

的培养——得到展现的途径。许多评论者注意到了卢梭与尼采探索人与社会起源问题的相似之处。然而,这两位思想家之间的重要不同还是不能掩盖起来。[①] 因为,尼采尽管跟卢梭一样追求本真性,但对尼采来说并不存在诸如自然道德的东西,比如卢梭的心之法律(law of the heart)。卢梭的心之法律可以激发产生一种建立在同情感基础上的新社会秩序,从心之法律可以演绎出对真正具有社会性与道德性的人的一个客观有效的解说。对卢梭来说,问题在于腐败的社会建制阻挡了培养真正道德本性的道路,而对尼采来说,问题在于道德本身。对尼采来说,正是善恶[对立]的奴隶道德阻挡了对人这种动物的进一步发展与培养。因而,道德的任何一种自我克服之必要条件,就是培养一种认识到生命存在于善恶之外的思想方式。正是在道德问题上尼采颠覆了卢梭的立场。与卢梭相反,他认为问题不在于坚持人性的自然之善并把人性的腐败归因于社会的疾患,而是对我们用"善恶"所意味的东西进行重新估价。尼采的开创性决不在于企图建构一个道德的历史(在这一点上卢梭跟他是一样的),而是企图以追问人性的历史进化所获得的洞见为基础,展开对价值的重新估价。因而,对尼采来说,问题决不是在道德起源的问题上"贩卖假说",而是提出道德价值的问题。

卢梭和尼采的道德政治思想都受到了双重的解读。他们都被描绘为伦理个人主义者,他们也都被当作以其特立独行的政治理念预示了二十世纪极权主义政制的思想家。经常有人问,卢梭的政治思想是建立在自由主义原则基础上还是建立在极权主义原则基础上;[②] 而二战以来出现的对尼采作为政治与道德思想家的研究,也在尼采思想的核心问题上出现了难以解释的对立。一方面有人宣称,尼采鼓吹一种非道德的个人主义,他对政治责任的限制毫不关心,另一方面,又有人用权威主义来理解他的政治思想,这种权威主义抛弃了现时代自由主义的成果,

---

① 尽管 Williams 的研究 *Nietzsche and the French* 在许多方面都是一项有启发性的研究,他还是犯了尼采在《快乐的科学》第 228 节所警告的那种错误,即调和两位绝然独立的思想家,把他们弄成一个样子。见 Williams, *Nietzsche and the French*,特别见页 9、170–1。就像 Williams 一样,Benard Yack 也是把尼采与卢梭对文明的批判混为一谈,忽视了其中细微然而关键的不同点。见 Yack, *The Longing for Total Revolution*,特别见 p.24、p.311。

② 见 J. W. Chapman, *Rousseau: Totalitarian or Liberal?*(《卢梭:极权主义者还是自由主义者》)(1956),New York, Ams Press, 1968; 及 J. L. Talmon, *The Origions of Totalitarian Democracy*(《极权主义民主的起源》),London, Secker and Warburg, 1952。

比如权利平等原则。[①] 一方面把卢梭和尼采当作生存之自由的教师,另一方面同时又把他们当作政治极权主义的教师,这是怎么回事呢?

我认为,卢梭和尼采关于政治命运问题的思想,都是由现代政治生活二律背反的本性所决定的。[②] 可以说,卢梭第一个指出了现代政治生活的诸种二律背反(比如个人与社会之间的二律背反、人与公民之间的二律背反、自主与权威之间的二律背反、自由与必然之间的二律背反等等),这些二律背反都采取了现代特有的、我们可以看出其现代特点的形式。对这些二律背反的反思成为康德以来的德国哲学的一个主要关怀,而尼采则在其作品中继承了这些反思的遗产。我认为,站在其对这些遗产之继承的基础上,尼采政治思想中的相互矛盾就可以得到最好的理解。因为,可以看出,尼采的道德谱系学筹划,所关注的也是通过社会规则的历史劳作来追溯自主性个体的进化,这一点跟那种被卢梭所确认的现代政治生活二律背反本性所激发的现代思想传统非常接近。

卢梭政治思想开创性的地方在于,他企图用一种完全是现代的方式,以自主性个体的意志之首要性为基础,建立社会秩序,由此来回答古典政治理论关于正义本性的古老问题(关于正义或秩序优良之政体的问题)。卢梭政治思想是自由主义与共同体主义之间、古典思想与现代思想之间的一种独特混合,他企图以此完全消除个人自由与社会规则之间的对立。卢梭政治思想企图使已经从传统社会等级制秩序的限制之下解放出来的现代个体明白,真正的自由只有作为一个社会共同体的成员才能获得,在这个共同体中,人成为独一无二的道德人格,能够行使自由意志,能够许诺和做出政治判断。卢梭企图克服个体与社会的对立,其结果就是公意[一般意志、普遍意志](general will)的概念,在公意概念中,个体自由所设置的、对自己的法律,既是个人的又是社会的,既是"我"又是"我们",因为在这些词汇之间不再存在什么对立。

---

① 把尼采解读为一个道德(或者毋宁说是非道德的)个人主义者,见于 H. S. Kariel, *Nietzsche's Preface to Constitutionalism*(《尼采的宪政主义前言》), *Journal of Politics*(《政治学学刊》), 25 (May 1963), pp. 211 – 225; J. S. Colman, *Nietzsche as Politique et Moraliste*(《尼采作为政治家与道德主义者》), *Journal of the History of Ideas*(《观念史学刊》), 27 (Oct – Dec. 1966), pp. 549 – 74; J. P. Stern, Nietzsche, Glasgow, Collins, 1978, pp. 76 – 84。

② 关于现代思想的二律背反,经典的研究见于 Georg Lukacs, *History and Class Consciousness*(《历史与阶级意识》)(初版于 1920 年代), tr. R. Livingstone, London, Merlin Press, 1971, pp. 110 – 149。《牛津英语词典》把"二律背反"(antinomy)定义为法则内部或法则与法则之间的矛盾、权威的冲突、自相矛盾等等。

尼采对政治的反思，其意义在于对待现代特殊性的方式。他认为，现代伦理与政治思想中两种居支配地位的理论，即康德主义和功利主义，只是把习俗道德理性化。因为，尽管二者有着区别，但它们都企图诉诸一个抽象的普遍来定义什么是道德，不管这个抽象的普遍是最大多数人的最大幸福，还是一个目的王国。在尼采的反思中我们发现，在他看来，现代政治文化的伦理困境，在很大程度上是由一种抽象的个人主义占据了统治地位所决定的。所谓个人主义哲学，就是使有着私人志趣和"权利"的离散个体或孤立个体，独立于公共生活的生存而生存。[①] C. B. MacPherson 在他的经典研究"占有性的个人主义"中认为，这种自由主义伦理在霍布斯和洛克的早期自由主义中就出现了。自由主义个人主义的占有性品质可以由此看出：它设想个人是其自身人格的所有者，个人具有自由意志的能力与自我反思的能力，个人的生存不欠社会任何东西。自由与所有权联系在一起，个体之间作为各自自然能力的所有者而相互关联，社会被设想为自由与平等的离散个体之集合。社会不过是保护私人财产、追求私人利益、维持交易关系秩序的一个算计性工具。[②] 但是，跟卢梭一样，尼采认为，个体的能力和品质诸如自由意志、良心、理性等等，都是在社会和历史中形成的，都植根于文化实践当中，离开了这些，这些能力和品质就成为不可思议的东西。这就是说，主权性个体的存在，必须从其在历史中的形成与毁坏来看待。

尼采跟卢梭一样，关注经由自我立法的自我统治。然而，卢梭通过普遍立法来规定自主性立法行动，而尼采主张，拥有"许诺权"的主权性个体之获得，是一个起到"区分"作用的贵族制记号。尼采攻击卢梭公意概念的基本伦理主张，因为尼采认为，每一个别意志与普遍意志(the universal will)之间，不可避免有一种几乎绝对的同一性。尼采非常怀疑任何通过据称具有普遍有效性和普遍适用性的法律，来界定道德与道德行为的企图，因为这不过是奴隶道德的最好例子，最终达到的只能是通过否定他者与他者的差异来肯定自身的同一性。[③]

---

① 我从 S. Ellenburg 那里引用了个人主义的这个特征，见 S. Ellenburg, *Rousseau's Political Philosophy*(《卢梭的政治哲学》), Ithaca, Cornell University Press, 1976, p. 35。

② C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*(《占有性个人主义的政治理论》), Oxford, Oxford University Press, 1962, p.4。

③ 当然，卢梭与尼采都没有把创造性自我立法的任务赋予妇女，认识到这一点是非常重要的。

尼采认识到，自我立法的个体性，其中个体被迫创制关于自我保存与自我提高的、自己的法律，且只服从它自己所创造的法律，这一点，只是一个现代特有的成就。然而，他坚持认为，一个新的伦理和政治生活，是不可能仅仅通过个体将其自己的法律普遍化得到的。这就是他对卢梭公意政治学的解读，我将试图表明这种解读是错误的。尼采自己对超伦理的、自主的主权性个体的思考所面对的最严峻的问题，可能就是非道德唯我论的问题，因为，在他的思想中，似乎没有认识到团结与共同体在获得真正主权性个体的过程中所具有的重要性。尼采认为，"所有的共同体都造就一致性"①。因而，尼采的政治思想提供给我们的似乎只能是一个具有启发性但却模糊不清的选择，即在超人和畜群之间做出选择，其中，强大独立的人即超人担当了亚里士多德的神（或兽）的角色，他有能力脱离城邦而生活，有能力在城邦之外生活。尼采在多大程度上提供了一个内在一致的、具有建设性的政治前景，要靠我们对他的教诲的伦理含义，与他从他的欧洲虚无主义洞见所引出的政治结论之间，所导致的紧张，进行考察。

本章要考察"卢梭主义"与卢梭式的人在尼采作品中所扮演的角色。应该指出的是，考察尼采对卢梭的散乱的评论，只能获得关于"尼采反对卢梭"这个问题的含义和意义的一个有用的入口。为了对此问题进行更加充分的理解，必须首先对卢梭道德和政治思想进行独立的考察（这是第二章和第三章所要处理的），并在此语境中重构尼采思想。

卢梭作为教育者

在尼采的早期作品中我们看到，尼采把卢梭当作怨恨（ressentiment）式政治哲学家的原始阶段。尼采批评卢梭赞美自然、相信本性之善，而这些都在浪漫主义中有其基础。比如说，在《悲剧的诞生》中，尼采批评现代的浪漫主义用卢梭的《爱弥尔》来设想艺术家。卢梭企图让孩童和少年脱离衰败社会建制的腐化，以使其自然之善繁荣

---

① 关于尼采对共同体的贬低，见《善恶的彼岸》页284。把尼采伦理思想看作是唯我主义的，见 A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*（《追寻美德——道德理论研究》），London, Duck worth, 1981, pp. 103 - 114，及 T. B. Strong, *Nietzsche's Political Aesthetics*（《尼采的政治美学》）in M. A. Gillespie and T. B. Strong, *Nietzsche's New Seas*（《尼采的新大海》），Chicago, Chicago University Press, 1988, pp. 153 - 174。

成长，从而实现人的基本自然本性，获得与自然的统一。尼采认为，卢梭没有认识到自然的黑暗和可怕的力量，为了获得与自然的和谐关系，这种黑暗和可怕的力量必须克服。换言之，在爱弥尔的教育中，没有为认识自然的黑暗和神秘的狄奥尼索斯力量留出位置。①

卢梭著作中那种明白无疑的对共同体的渴望，在尼采看来，只能通过美学假象(Schein)的中介才能够达到。在尼采的早期作品中，狄奥尼索斯恰恰象征着卢梭所渴望的与自然的统一。狄奥尼索斯地下世界的开放，经历着生存的恐怖和荒谬，为了美化和改善这种生存的恐怖和荒谬，阿波罗是必须的，因为阿波罗象征着巨大的艺术力量。因而，比如说，尼采以对主观性和"个体化原则"(principium individuationis)的克服来界定狄奥尼索斯。狄奥尼索斯的狂喜经验，带来了"神秘的自弃(Selbstentäußerung)"。② 狄奥尼索斯向人表明，人不仅仅是一个个体，而是一个类存在物(Gattungswesen)：

> 在狄奥尼索斯的魔力下，不但人与人之间重新团结在一起，而且疏远、敌意，或者被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类的和解。大地自动地奉献它的贡品，危崖荒漠中的猛兽也驯良地前来。……此刻，奴隶也是自由人；此刻，贫困、专断或"无耻的习俗"在人与人之间树立的僵硬、敌对的藩篱土崩瓦解了。此刻，在世界大同福音中，每个人感到自己同邻人不仅团结、和解、融合，而且合为一体了，似乎摩耶(māyā)的面纱已被撕碎，只剩下碎片在神秘的太一(Ur-Einen)面前飘零。人轻歌曼舞，俨然是一更高共同体的成员；他陶陶然忘步忘言，飘飘然乘风飞扬。③

在这段文字中，狄奥尼索斯被理解为一种革命力量，它破坏了城邦习俗所设置的藩篱，而这些藩篱的设置是为了使人们相互分离和疏远的。然而，重要的是我们要认识到，对尼采来说，共同体的获得只有通

---

① 尼采：《全集》，卷一，页37；《悲剧的诞生》，3。比较《全集》，卷七(1869-1874年遗稿)，9[85]，页305。

② 同上，页34；《悲剧的诞生》，2。

③ 同上，页29-30；《悲剧的诞生》，1。

过悲剧艺术的中介才是可能的。在《悲剧的诞生》中，尼采并没有使用狄奥尼索斯的概念来鼓吹和论证政治革命。[①] 确实，尼采竭力把他的狄奥尼索斯概念的意义跟任何"当代社会主义运动"拉开距离，后者像卢梭那样，把自己的意识形态建立在原始人本性之善的基础上。[②] 尼采写道："一个野蛮的奴隶阶级学会了把自己的那种生存当作是非正义的，并从而准备不仅为自己，而且也为所有的世代复仇，——没有什么比这更可怕的事情了"。[③] 尼采甚至进一步表明，

> 凡是狄俄尼索斯冲动达到了一定程度的地方，总可以发现狄奥尼索斯从个体藩篱之中解放出来，尤其表现在政治本能的削弱，对政治本能的漠然，或者确切地说，对政治本能的敌视。[④]

尼采出版的这第一部著作，其核心教诲是说："只有作为审美现象，生存和世界才能被证明是永远有充分理由的。"[⑤] 这种对生存的审美理解，在尼采的思想中，已经与"超越善恶"的立场联系在一起。因而，如果说在《悲剧的诞生》中狄奥尼索斯与政治扯断了联系，那它也同样与道德扯断了联系。

当尼采在1886年为该著作所写的自我批判中主张"艺术而非道德被当作了人的真正形而上活动"时，他是完全正确的。他进而说：

> 人们也许认为这种艺术家的形而上学整个是任意的，是无效和空想的；但重要的是，这种形而上学显示出一种精神，这种精神终有一天会不惜一切地起而反抗对生存的任何道德解释和道德意义。这里，也许第一次表明了一种"超越善恶"

---

① 关于尼采早期作品中狄奥尼索斯非政治化效果的讨论，见 P. Bergmann, *Nietzsche, "the Last Anti-political German"*（《尼采，"最后的反政治的德国人"》），Bloomington, Indiana University Press, 1987, pp, 86-7。

② 尼采：《全集》，卷一，页123；《悲剧的诞生》，19。

③ 同上，页117；《悲剧的诞生》，18。

④ 同上，页133；《悲剧的诞生》，21。

⑤ 同上，页47；《悲剧的诞生》，5。

的悲观主义。[①]

因而,在尼采出版的第一部著作中,我们已经发现了他与卢梭的道德主义相对立的地基,而与卢梭道德主义的对立正是他"成熟"思想的特点。虽然卢梭把恶的问题从神学领域转换到了伦理与政治领域,但其思想依旧坚持一种形而上学信仰,即坚持世界实际上是按照一个道德世界秩序来建构的。[②] 尼采"超越善恶"的教诲,其关键性的教训是说,在世界上没有固定不变的"善恶"之品质;或者更准确地说,按照尼采的视角主义,按照他对道德类型学的强调,我们必须看到,善与恶之间有一定的结构性的关系,二者构成了特定的结构(就像《论道德谱系学》第一篇文章中小羊与鹰的寓言一样),在这个结构中,二者的品质不同,有一种虚弱的悲观主义就有一种强大的悲观主义,有一种勇敢与强大的残酷就有一种怯懦与卑劣的残酷。[③] 而且,善与恶之间的关系必须从交互创造的角度来理解。

在他的《不合时宜的考察》第三篇即《作为教育者的叔本华》中,尼采为"卢梭式的人"描绘了一幅画像,进一步发展了他对卢梭的解读,把卢梭看作道德革命者,其教诲煽动群众进行社会革命,使群众相信所有人的幸福可以在地球上达到。然而,尼采以其批判拉开了与卢梭的距离,却掩盖了他们的思想之间重要的相似之处,这就是他们关于自然的思想,以及对现代社会道德崩溃的激烈抨击。二者都相信人的自我克

---

① 同上,页17;《悲剧的诞生》,"自我批判的尝试"(1886),5。

② 比如见卢梭:《全集》,卷四,页857;《爱弥尔》,页437:"关于自然与秩序的永恒法律确实是存在的"。关于尼采的"伦理世界秩序的谎言"(die lüge der sittlichen Weltordnung)见《全集》,卷6,页195;《敌基督者》,26。正如R. Grimsley在他为*Du Contrat social*(《社会契约论》,Oxford University Press, 1972, p. 69)所写的导言中所说,卢梭的政治思想是基于这样一种基本信念:尽管社会生活是人造物而不是自然,但社会生活依赖于对人的自然[本性]的一种恰当理解,以及对人的自然与上帝及上帝创造的永恒道德秩序之间的关系有一种恰当的理解。关于这一点,请再参考M. Viroli, *Jean - Jacques Rousseau and the " Well - Ordered Society*"(《卢梭与"秩序优良的社会"》,Cambridge, Cambridge University Press,198, especially, pp. 17 - 24)。就像Viroli在该项研究中所说,对卢梭来讲,真理与知识并不仅仅是人类习俗,而是在于对一种已经存在于事物之中的秩序和现实的认识。不用说,尼采在真理与知识问题上倾向于习俗主义(约定主义)的途径,并未使其立场跟这种现实主义观点有多少不同。

③ 关于这一点,见M. Haar, *Nietzsche and Metaphysical Language*(《尼采与形而上学语言》), in D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*(《新尼采》), Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. pp. 20 - 1。

服的能力，也就是说，相信人美化和改善自己的自然并以此与动物相区别的潜力。卢梭说的是人的“可完善性”，而尼采说的是作为“改进了的 physis[自然]”的文化。[①]

在《瞧，这个人》中反思其一生著作时，尼采提出了文化的基本问题：文化的目标是什么？尼采的回答表明了他思想的贵族制基础。尼采告诉我们，这个问题是：

> ……你的生命，你个体的生命，如何获得最高的价值，获得最深层的意义？生命如何才能浪费得最少？办法只能是为最珍贵和最有价值的典范的善而生活，而不是为多数人的善而生活……文化的目标就是尽可能生产真正的人。[②]

对尼采来说，文化就是美化和改善了的 physis 的领域，是人获得统一的方式和被整体化的方式，是尼采所说的“生命、思想、外观、意志的一致”。[③] 在这些早期把文化当作 physis 的考察中，我们发现，尼采表达的正是卢梭式的、对直接经验和真正经验的要求。尼采对现代文化衰化作用的批判，跟卢梭在他的获奖论文中对艺术与科学的腐化影响所做的批判，在语气和实质上都非常相似。

在辩护和促进文化事业的同时，这段文字也包含了对现代社会唯我主义的激烈抨击。尼采在德国政治中看到了军事权力的建立与资本主义经济秩序的出现之间的重要关联。尼采对军国主义与经济主义的出现所造成的政治后果的批评，跟托克维尔非常相似，后者的主要观念，尼采想必通过对约翰·斯图亚特·穆勒的阅读而得了解。[④] 尼采跟托克维尔的共同之处在于对法国大革命与基督宗教的比较。二者都认为大革命引领了一个新的历史阶段，这个历史阶段就是没有上帝的宗

---

① 见卢梭：《全集》，卷三，页 142；《论人类不等的起源》，页 54。见尼采：《全集》，卷一，页 334；《历史对生活的用处与害处》，10。也参见尼采：《全集》，卷一，页 362；《作为教育者的叔本华》，3。

② 尼采：《全集》，卷一，页 384－385；《作为教育者的叔本华》，6。

③ 同上，页 334；《历史对生活的用处与害处》，10。

④ 关于尼采对穆勒的解读，见 K. Brose, *Nietzsches Verhältnis zu J. S. Mill*（《尼采与穆勒的关系》），*Nietzsche－Studien*（《尼采研究》），3(1974)，pp. 152－174。尼采的书房有一套穆勒德文版著作全集。

教阶段(以官僚主义的现代国家为偶像)。① 尼采认为现代人精神危机的主要原因之一,在于"对衰落的基督教的反应"。我们对文明之不满的经验,部分地是由于我们在"仿造的或虚假的基督教道德"与"古代[道德]的无望与胆怯的复活"之间摇摆。现代人性在思想和行动上追求一种新的单纯和诚实,但经历的只是其基督教遗产所带来的不幸福,以及对徒劳地回归古代自然性的强烈不满。②

从某一方面讲,这段文字也预示了《偶像的黄昏》中所表达的"文化"(Cultur)与"国家"(Staat)之间根本对立的主要论点。③ 尼采挑战了源于卢梭的德国唯心主义政治哲学,后者主张,体现在国家中的道德集合体,代表了人的最高目标,人除了服务于国家之外没有更高的职责。④ 尼采认为,

---

① 关于尼采与托克维尔,见 U. Marti, *Niezsches Kritik der Französischen Revolution*(《尼采对法国大革命的批判》), Nietzsche－Studien, 19(1990), pp. 312－326。

② 尼采:《全集》,卷一,页 345;《作为教育者的叔本华》,2。比较卢梭《全集》,卷 3,页 22,即《论艺术与科学》,页 18:"如果我们不是平心静气地考察盛行于远古时代的那种朴素的景象,我们就没法反思人类的风俗(les moeurs)。我们可以把这种景象正确地比作一个美丽的海岸,自然之手把他装饰;我们频频向它投以目光,然而却离它渐行渐远。"风俗或习惯概念在卢梭和尼采那里都是一个重要概念。

③ 见尼采:《全集》,卷一,页 384－385;《作为教育者的叔本华》,6。比较《全集》,卷 6,页 106;《偶像的黄昏》,"德国人缺少什么",4。

④ 同上,页 365;《作为教育者的叔本华》,4。

尼采后期对国家的批判可参见《扎拉图斯特拉如是说》第一部分中的"新的偶像"。尼采把国家当作一种极权主义建制来批判,但这种批判若是应用于卢梭与黑格尔这样的思想家就错了。卢梭与黑格尔企图在现代世界中恢复那种希腊观念,即:人是政治动物,也就是说,人这种动物只有成为一个社会存在者时才变为一个完全的人。在亚里士多德看来,只有野兽与神才能离开社会而生活。卢梭与黑格尔把人当作社会动物的现代观念,在一个很重要的方面有别于那种古代观念,即是说,对他们来讲,这种观念不加区别地适用于所有社会等级或阶级,而其哲学基础是个体的首要性。个体首要性这一点解释了为什么在他们各自对政治权利原则的演绎中,意志概念是如此重要,因为,正是"意志"代表了人这种动物独一无二的自然,"意志"解释了人这种动物何以会有现代感与义务感。因而,比如说,在《法哲学原理》[《权利哲学》](*Philosophy of Right*)中,黑格尔用卢梭首先阐发的意志原则,来解释政治,解释"权利"。潘格尔(Thomas Pangle)在他的论文"作为尼采扎拉图斯特拉政治哲学入口的'战士精神'"("*Warrior Spirit*" *as an Inlet to the Political philosophy of Nietzsche's Zarathustra*, Nietzsche Studien, 15(1986), pp. 140－179, p. 145)中正确地指出,尼采在具体的"民族"(Volk)与抽象的"国家"(State)之间做出了一个重要区分。前者指一个共同体的习惯与风俗,这与卢梭所谓政治美德的范型非常接近;而后者指现代官僚主义国家的冷酷和遥远的权威。因而,对于尼采对黑格尔的批判,或者说他对黑格尔主义国家崇拜的批判,我们可以作这样的解释,即把这种批判解释为对如下这种观点的批判:无论如何,通过现代国家的建制与机械,一种复兴的伦理生活(Sittlichkeit)是可以达到的。

> 任何哲学，如果它相信一个政治事件触及到了生存问题，——且不说它解决了生存问题——，那么这种哲学就是一个玩笑，是伪哲学……单单一个政治革新如何能把人一劳永逸转变成地球上心满意足的居民呢？"①

在企图把文化的观念提升为"真正的人"的生产的时候，尼采感到必须要注意到一种"误用和盗用的文化"。具体地说，他指的是"挣钱者的贪婪"与"国家的贪婪"，二者都企图把文化同化、普遍化，以服务于自己的利益。尼采告诉我们，

> 不管国家如何响亮地宣称自己是多么服务于文化，它只是为了推进自己的目的才来推进文化，它想像不到一个比自己福祉和自己持续生存更高的目标。"②

国家对艺术的庇护，所导致的只能是艺术的腐败。对尼采来说，伟大的艺术必须是不妥协和不和时宜的。只有这样，艺术才能完成其挑战所有政治权威、挑战被广泛认可的智慧与习俗的任务，并产生伟大和高贵的人的形象。尼采挑战了那种断定在"智性与财产"以及"财富与文化"之间有着必然联系的现代观点。这种现代观点蕴含着"对任何培养人使之成为独立者的教育的敌视"。③ 教育在现代国家中已经被贬低了，它仅仅限于培养挣钱者。在现时代，野蛮主义正在吞噬着真正的文化，尼采因而呼吁一种"教育革命"，把这样的"教育革命"当作抵挡野蛮主义侵蚀的唯一途径。

因而，对尼采来说，现时代的特点首先是"原子式混乱[混沌]"，在"原子式混乱"中，社会处于被诸力量分解和撕碎的危险中。为了回应社会的分解，尼采提出的问题是，天才，"生命的最高果实"，能否为生命的正当性做出证明：

---

① 同上，页365；《作为教育者的叔本华》，4。

② 同上，页400；《作为教育者的叔本华》，6。

③ 同上，页388。

> 光荣的、具有创造性的人现在将回答这个问题："你从你的内心深处肯定这样的生存吗？这样的生存对你来说是足够的吗？你会是它的鼓吹者和拯救者吗？因为只有你才是必须喊出唯一的、发自肺腑的"是"的人！而生命，尽管面临着如此沉重的控告，也必将因此走向自由。"①

在一段类似于社会革命的上下文中，尼采引入了他关于人的三种形象的观念，而现代的灵魂可以用这样的形象来激发自己对生命进行美化和改善，并教育自己以对抗其所在时代的偏见，从而成为不合时宜的。人的这三种形象就是卢梭式的人、歌德式的人、叔本华式的人。

卢梭式的人是社会革命的人。从这种人身上"流溢出一种力量，正是这种力量促成了暴力革命……在每一场社会主义的地震与剧变中，骚乱的根源总是卢梭式的人，就像埃特纳火山(Etna)的下面是提丰巨怪(Typhon)一样"。卢梭式的人发出了要求回归自然的卢梭式叫喊，然而，尼采认识到，可以认为，卢梭式的人是鄙薄自己并因而渴望"超越自己"的。② 这样一种态度为使灵魂做出可怕的决断作了准备，并从灵魂的深处召唤灵魂中的最高贵和最珍贵的东西。歌德式的人则是反对革命的人，其本性不为情绪的兴奋所感染，而正是情绪的兴奋激励着卢梭式人的心。尼采写道："歌德式的人是……沉思的人，有着端庄的风格……歌德式的人是一种保守和调和的力量。"③ 最后一种形象是叔本华式的人是，这种人教导人在充满痛苦的世界之中过一种英雄式的生活。叔本华式的人是充满勇气的人，他随时准备为文化的伟大而贡献出自己的生命。

在其后期作品中，尼采对卢梭的评价并没有什么太大的变化；他对歌德的评价却有稍许、但却颇有意义的变更，这一点是为了回应他对狄奥尼索斯概念的修正。而他对他的导师叔本华的评价，则发生了戏剧性的转变。在尼采的后期作品里，卢梭和叔本华激发了生命哲学，而歌德则被视为狄奥尼索斯式人的体现者。尼采把歌德描述为狄奥尼索斯式的，这一点回应了他早期的文化定义，即把文化定义为 physis，在这

---

① 同上，页 363；《作为教育者的叔本华》，3。
② 同上，页 369；《作为教育者的叔本华》，4。
③ 同上，页 370－1；《作为教育者的叔本华》，4。

种文化定义中，生命的 telos[目的]在于获得思想、情感与意志的一致。因而，比如说，在《偶像的黄昏》中，我们发现尼采说歌德达到了“总体”，达到了“理性、感觉、情感和意志”的综合。① 但是，我们有必要追问，歌德的自然性与他向自然的回归，何以区别于卢梭？恰好在尼采对歌德所唱的赞歌之前的地方，我们发现了他对卢梭的激烈批评性的反思，这种反思在后期尼采对卢梭的理念及其毒害性后果的评价中，是相当典型的反思：

> 我也说“回归自然”，尽管这实际上并不是回返[向后走](Zurückgehen)，而是一个上升[向上走](Hinaufgehen)——上升到一种高度自由甚至可怕的自然和天性，比如拿伟大[巨大]的任务来游戏，被允许这样游戏……但是卢梭，他其实要返回到哪里去呢？卢梭，这个集第一个现代人、理想主义者[唯心主义者]与 canaille[贱民]于一身的人；为了忍受他自己，就必须要道德“尊严”；由于无度的虚荣与无度的自卑而生病的人……再问一遍，卢梭要返回到哪里去呢？——我甚至痛恨在法国大革命之中的卢梭：大革命是理想主义与 canaille 之两面性的世界历史表现。我对大革命所上演的流血闹剧，对它的“非道德”均不关心，我痛恨的是卢梭式的道德——大革命的所谓“真理”，藉着这种“真理”，大革命仍然在发生作用，把一切浮浅和平庸的东西劝诱到它这边来。②

尼采所赞赏的那种“回归自然”，也就是他在歌德那里所发现的“回归自然”，是狄奥尼索斯式的，其中，生存之根本的非道德特点被认可和肯定，要实现这种“回归自然”，就要对生命采取一种超越善恶的态度。正如瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)所说，在此，歌德象征了尼采自己生命中所追求的对浪漫主义的胜利，也就是象征了艺术的高贵与强大对虚弱和怨恨的胜利。③

---

① 尼采：《全集》，卷六，页 151 - 152；《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”，49。

② 同上，页 150 - 151；《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”，48。

③ W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, and Anti - christ*(《尼采：哲学家、心理学家与敌基督者》), Princeton, Princeton University Press, 1974, p.155。

尼采早期作品中最值得注意的一点是，尽管他为卢梭所建立的形象是一个前后一贯的形象——如果不说是一个充满敌意的形象因而当然就是一个对立的形象的话——然而，他对现代社会的激烈批判却跟卢梭非常相似。我们发现，两位思想家都要求人间关系的一种简单和诚实，要求真正的文化而不是单纯的装饰。尼采面对现代文化的庸众气而倡导艺术感觉和天才，而这一点我们甚至在卢梭的第一篇论文中就已经发现其雏形。尽管在这部著作中卢梭尖锐地攻击了艺术的衰退作用，但他真正谴责的是那种浮浅的艺术，那种仅仅沦为无所事事的富人（尼采所说的"贪婪的挣钱者"）的奢侈品的东西。卢梭攻击艺术，决不意味着他不能够为真正的天才唱赞歌。相反，卢梭所要求的恰恰是培养天才，以对抗现代艺术的整齐划一。就像我们将要看到的那样，尼采正是在应该把卢梭看作他对现代文化的野蛮主义和庸众主义进行不懈批判的同路人的时候，他却一再将卢梭视为敌人。

卢梭与法国大革命："怨恨"的政治

在尼采的作品中我们发现了他对卢梭与法国大革命之间关系敏锐的解读，同时也发现了他对该问题不那么敏锐的解读。在《人性的，太人性的》这部著作中，有一段以"革命理论的幻相"为标题的格言，在这段格言中，尼采批判了贯穿卢梭著作的中心主题所具有的革命含义，这个中心主题就是：人在本性上是善的，但由于被腐败的社会建制所腐化已经变为恶的了。这是尼采的一个敏锐解读的例子。这段文字也预示了尼采在1880年代晚期遗稿中竭力思考的一个问题，即文明问题以及伏尔泰与卢梭之间1760年前后在关于人的命运问题上的理智论争。在此，尼采批评那些"政治与社会的空想家"——

> 以其万丈豪情和滔滔雄辩，要求用革命来推翻所有的社会秩序，误以为公平人性的最骄傲神殿随即会自动拔地而起。在这些危险的梦想中，还回荡着卢梭的迷信，即信仰那种奇迹般的、原始的、但似乎已被埋葬了的人的本性之善，并把这种埋葬的所有罪责都归之于以社会、国家和教育为形式的文化建制。遗憾的是，历史经验已经告诉我们，每一种这样的革命带来的都是最遥远时代的恐怖和放纵，这种最野蛮的能量的

> 复活,这样的恐怖和放纵长久以来是被埋葬着的。也就是说,革命使人性的能量变得微弱,而决不是人类本性的一个规约者、建筑师、艺术家、完善者。产生大革命乐观主义精神的不是伏尔泰的温和本性,伏尔泰的温和本性是能够建立秩序的,是能够起到净化和重建作用的;产生大革命乐观主主义精神的是卢梭那热情奔放的愚蠢和半谎言,对此我要大喊:"Ecrasez l'infame!"[法语,"辗死败类"] 长久以来,正是这种精神驱逐了启蒙和进步进化的精神。让我们拭目以待,人人都看看自己身上,看看有没有可能把那种精神召唤回来!①

这段文字的要点是说,任何像卢梭那样的教诲,即在人的无辜与社会的腐化之间设置了一种非辩证对立的教诲,只能激发那种建立在一种幻相基础之上的革命,这种幻相就是,以为一旦腐败的社会建制被废除,无辜与不可腐蚀的自然人就会随即出现。尽管这无疑是对卢梭立场的简单化,但也不可否认,这里面也包含着对 naivetes[简单、单纯、幼稚]的一个潜在的批判,而正是 naivetes 激励了现时代革命精神。重复一遍,尼采是从一种对狄奥尼索斯精神的非政治理解来批判革命精神的。他认为,革命所暴露出来的不是自然人的无辜,而是那种四处觅食的野人的危险狂喜。②

因而,是尼采把卢梭的教诲跟法国大革命的"乐观主义精神"牢固地联系在了一起,这也是他的卢梭解读特性之一面。具体地说,他把卢梭跟他所谓的大革命的"道德",也即平等的学说,联系在一起。③ 实际上,尼采对被他当作卢梭的毒害性后果的那些东西的批判,很容易使我们想起 19 世纪法国著作家中对大革命的反思,比如我们在泰纳(Hippolyte Taine)和贡斯当(Benjamin Constant)这样的自由主义者的

---

① 尼采:《全集》,卷二,页 299;《人性的,太人性的》,463。

② 这种对狄奥尼索斯政治化的批判贯穿了尼采的作品。因而,认为他鼓吹一种向金发猛兽的异教徒贵族制的复归,是对他政治思想的误解。关于尼采"金发猛兽"的概念,见 D. Brennecke, *Die blonde Bestie*. *Vom Missverständnis eines Schlagworts*(《金发猛兽:关于一个流行语的误解》), Nietzsche-Studien, 5(1976), pp. 113-145。

③ 见尼采:《偶像的黄昏》,"一个不合时宜者的漫游",48。在此,尼采用亚里士多德的语言把正义定义为:给平等的人以平等,给不平等的人以不平等。而在卢梭那里,平等不仅是一种道德理想,而且还是正义政体的判断条件。

作品中所发现的。这些作家按照在平等主义与个人主义之间、整齐划一与创造性之间、平庸及大众文化与优秀及文化上的伟大之间做出选择,来设想卢梭的问题,这一点跟尼采所理解的卢梭之意义与卢梭之影响非常接近。[①] 在采用心理学方法来研究革命精神方面,尼采当然受到泰纳的影响。对泰纳来说,在国库收人改革这样的有限领域,大革命可能被证明是正当的,但大革命的后果却是权力的更加集中、权威的破坏以及社会的原子化。[②]

正如一个评论者所注意到的,尼采把大革命看作一个诱惑观众的景观,这一点跟"康德的'道德主义视角'"是截然对立的,按照后者,"历史表现为启发和教导性的戏剧。"[③] 对自己在1888年初的一段遗稿中所说的"革命理性的实践"和"'实践理性'的革命",尼采持尖锐的批判态度,他认为,这种"革命理性的实践"和"'实践理性'的革命",暴露了对自然与生成的仇恨,误以为因此会出现一个新的、跟人的真正自然相一致的社会。[④] 比如在康德那里,道德进化是目的自身,历史则是道德进化的舞台。康德告诉我们,历史哲学与道德的历史无关,历史哲学关涉的是人的道德本质的实现,而人的道德本质则是理性存在者(人通过其理性意志的实施而成为道德的人)。因此,对于卢梭对自然状态中的本能主宰向政治社会的道德自由主宰之转变所做的探索,康德解释说,"如果考虑到种的天命",构成卢梭文明问题的问题,即人是胜利了抑或是失败了的问题,将不再是悬而未决的。[⑤] 在这种对历史的道德解读中,历史是自然与道德之间冲突的舞台,历史只是手段,而目的则是人在目的王国中达到道德存在者。对康德来说,代表着相互敌对的自然

---

① 关于泰纳对卢梭的解读,见 A. Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*(《卢梭、自然与历史》), Toronto, Toronto University Press, 1987, p. 13。尼采与泰纳的通信始于1886年10月,此时泰纳写信感谢尼采寄送他一本《善恶的彼岸》。在《善恶的彼岸》254节,尼采说泰纳是活着的历史学家中最伟大的。尼采于1878-1879年最早读他论大革命的书。见《全集》,卷8,39[8],页577。关于尼采论贡斯当,见《全集》,卷2,11[305],页130。

② 见 Marti, *Nietzsches Kritik der Französischen Revolution*, p. 326。

③ 同上,页318-19。

④ 尼采:《全集》,卷八,15[53],页444。

⑤ 康德:*Conjectural Beginning of Human History*(《人类历史开端预测》), in Kant, *On History*(《论历史》), ed. L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963, pp. 53-69, p. 60。关于卢梭在历史哲学方面对康德与黑格尔的影响,见 R. Polin, *La Politique de la solitude. Essai sur Jean-Jaques Rousseau*(《孤独政治学:论让-雅克·卢梭》), Paris Edition Sirey, 1971, 第六章,特别见页243-54。

与道德之和解的是“文化”，而此种敌对在卢梭关于不平等起源的第二篇论文中曾经得到了惨痛和激烈地表述。[①] 对康德来说，自然的历史从“善”开始，因为自然是上帝的作品，而自由的历史从“邪恶”开始，因为自由是人的作品。但是，康德安慰我们，人只是为了成为“善”的，才变成了“恶”的。因而，不应该期望“回归”到任何那些想象出来的、单纯和无辜的地方。相反，我们必须接受历史的重担，耐心承担起道德劳作的艰辛。尼采对康德历史哲学背后的诡辩之厌恶明显地表现在下面这段文字中：“康德信仰道德，不是因为自然和历史显明了道德，而是无视自然和历史一直反对道德。”[②] 尼采想知道的是，如果我们对历史的信仰没有建立起来呢，如果历史不再被信仰了呢，……如果上帝死了呢？

在尼采看来，只要对历史进行道德与目的论的解读，虚无主义就是永远存在的可能性。这一点解释了为什么他认为法国大革命是造成现代虚无主义——在其道德与政治上的表现——的诸种“原因”之一（“人的权利”跟上帝的存在一样虚幻，这一点业已被发现）。实际上，尼采没有把现代的革命意识形态当作一种全新与革新的东西来理解，而只是把它当作基督教－道德文化历史的一个片断。对尼采来说，法国大革命的原则——平等与自由——是基督教教诲的世俗化：平等即是把上帝面前所有灵魂的平等这种观念世俗化，自由则是把意志自由的基督教形而上学教诲世俗化。[③]因此，在很大程度上，尼采是通过对卢梭与康德道德哲学的解读，来解释法国大革命这个“文本”。在他这种解读的影响之下，尼采在多大程度上埋葬了大革命这个文本，因而也就从未处理过大革命的合法性问题，而只是施行一种心理学和历史学的还原主义从而 tout court[径直]废弃了大革命的原则，这还是可以争论的。尼采的政治反思的主要弱点之一在于，他看待社会和谐与统一的基础

---

① 康德相信，只要看到，在关于不平等起源的第二篇论文中成问题的东西，在 1762 年的两部著作《爱弥尔》与《社会契约论》中都获得了解决，那么，卢梭思想中自然与道德之间的任何对立都可以得到克服。我们要把文化理解为教育，在其中，被当作道德物种的人，其发展终结了自然与道德之间的冲突。文化是我们的第二自然，“*人种的最终道德目的*”。见康德：*Conjectural Beginning of Human History*, p. 63。

② 尼采：《全集》，卷三，页 14－15；《曙光》，3。

③ 尼采：《全集》，卷八，15[30]，页 424；《权力意志》，765：“是基督教第一次让个体来充当所有东西和所有人的裁判；极度的狂躁几乎成了一种责任：人必须行使永恒的权利来对抗任何暂时和有条件的东西！什么国家！什么社会！什么历史规律！什么生理学！所有这里所说的东西都是赶超生成，在整个历史中都不变化的东西……一个灵魂！”

只是社会秩序的贵族制模式，这种模式认为社会是按照一种严格的等级制——他所说的等级秩序(order of rank)——组织起来的。尼采对卢梭的解读跟黑格尔截然对立，对黑格尔来说，应该得到第一位现代政治理论家头衔的是卢梭，而不是马基雅维利或霍布斯。是卢梭而非马基雅维利或霍布斯建立了个体的自主意志，以此作为合法政治权力唯一基础，并把整个政治合法性问题置于政治的核心。[①] 尽管黑格尔可能真的希望最终要扬弃卢梭用以把现代政治建立在个体自由意志之上的个人主义，但不可否认的是，把政治建立在个体自由意志之上，仍然构成了黑格尔对政治法权原则进行辩证追问的出发点。

由于把政治建立在这样一个基础上，卢梭的思想即使在字面上也具有巨大的革命含义，因为这样就整个地提出了政治合法性问题。我们不得不说，在尼采的作品中，我们没有发现有什么地方对这个问题做出过足够的回应，而这个问题在卢梭考察与克服现代社会的腐化和衰败的努力中，却是如此核心性地关怀。至于尼采的这种忽视背后的原因，我们可以指出他对政治的鄙视以及对文明疾病进行政治解决的鄙视，这种鄙视贯穿了他的智力工作之始终。尼采总是用一种审美教育问题来理解社会问题。在他的著作中，对人性进行美化和改善的要求，从来都不是社会正义的关怀所激励的，这种要求总是在提高"人"这种类型的意义上(正如他的早期教诲所说，人的最高目标不在于人的目的而在于人的最高典范)。这一点说明了，为什么——比如说——尼采认为，唯一能指出的可以证明法国大革命正当性的理由，是大革命产生了拿破仑，那种非人与超人的具有启发性的结合。[②] 为了一种更高的人的类型，在人之外的(超越人的)类型，尼采甚至准备把人牺牲。

---

① 黑格尔：《法哲学原理》(*Philosophy of Right*), tr. T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1967, 第258段。尽管在此对卢梭与黑格尔作了这样的比较，我们还是应该认识到，黑格尔在《法哲学原理》中所阐述的"权利"的辩证和思辨展现，包含了对自然法传统的批判，后者建立了孤立个体的神话，其中，一个社会契约的人为装置把诸个体结合在一起。因而，比如在256段，黑格尔说，当我们达到这个展现的终点时，尽管他遵循了自然法传统，即从"意志"(抽象个体)概念出发，而达到"权利"(作为伦理生活的国家)概念的高峰，我们还是应该认识到，国家其实只是政治思想的开端而非终点。

② 见尼采：《全集》，卷五，页288；《论道德谱系学》一，16。参见《善恶的彼岸》，199，244－245，256。关于尼采形成自己的拿破仑 Bild[形象]所受到的影响(主要是泰纳与 Stendhal)，见 U. Marti, *Der Plebejer in der Revolte – Ein Beitrag zur Genealogie des" Höheren Menschen"*(《反叛的平民："高等人"谱系学》), Nietzsche－Studien, 18(1989), pp.550－573。

尼采最大的担忧之一——这种担忧表明了他批判现时代主要社会运动比如社会主义运动的原委——是任何政治革命都只能释放出那种对人的报复和怨恨的破坏性精神，因为，为了赢得那些心情不满的大众的支持，政治革命必须诉诸最卑劣的人类本能。怨恨（ressentiment）概念在尼采的政治反思中扮演着一个关键角色。确实，正如后面有一章的详细考察所表明的那样，扎拉图斯特拉，尼采作品中这位教导善恶之外的意义的教师，教导道德之自我克服的教师，其核心教诲是永恒回归，通过永恒回归，人可能摆脱报复与怨恨的锁链。尼采认为，怨恨的态度源自受苦。确实，他把他对怨恨现象的摆脱和关于怨恨现象的启蒙，归因于他自己长时间不断发作的疾病。[①] 当一个人无法行动的时候，怨恨就出现了，此人就用想像的报复来为自己求得补偿。这样一种态度是典型的奴隶意识。奴隶意识不按照高贵灵魂的方式来肯定自己和自己的生存，而是用一种否定性的道德来定义自己，首先宣称他者（“主人”、“社会”等等）是“恶”的，其次再宣称自己相反，是纯洁的，是“善”的。

尼采认为，卢梭的怨恨本性在于他对自己个人的生活与受苦赋予一种普遍的意义。由于找不到自己受苦的根源，卢梭就谴责社会，认为社会要为他的受苦负责：

> 卢梭式的人知道怎样利用他们的虚弱、缺陷与邪恶，他们似乎把这些当作他们的才能之肥料。如果他哀叹社会的腐败和堕落，哀叹这些是文化的悲惨后果，他不过是基于自己的经验；正是他自己经验到痛苦使他那种一般化的谴责更加锋利，给他射出的箭涂上毒药；他首先为自己卸下了作为一个个体的重担，并企图寻找一种治疗，这种治疗直接地是针对社会，而通过社会也间接地对他自己带来好处。[②]

尼采在此所描绘的卢梭，在 Jean Starobinski 围绕卢梭那里的“透明与障碍”这个题目所进行的心理学研究中得到了确证。卢梭在孤独中沉思人的集体本性。但是，Starobinski 指出，卢梭的沉思远远不是不

---

① 尼采：《全集》，卷六，页 276；《瞧，这个人》，“我为什么如此智慧”，6。

② 尼采：《全集》，卷二，页 349；《人性的，太人性的》，617。

受利益干扰的,因为,他的沉思允许他"因为他个人生活的缺陷而谴责历史与社会。他要证明他的如此非同寻常和离群索居是正确的"。[1]作为一个"美丽的灵魂"(即黑格尔如此定义的灵魂:此人害怕因接触外部世界而破坏自己心灵的内部纯洁,便选择保持那种自愿的无能,保持他们时时刻刻的透明的纯洁[2]),卢梭的生命可以看作是对"普遍同一性"的渴望。这样,自己与他者的关系,对于理解卢梭作品的心理学地基就是至关重要的。通过自我与他者的绝对同一性,卢梭就完全消泯了他者。Starobinski说,卢梭看不见世界,他只看见了自己。因而,在他的作品中,他自己就承担了本体论绝对的形式,而个人就表现为一个腐败的"他者"——即社会——的异化的受害者。

在《孤独散步者的遐思》中,卢梭认为,终有一天,在一个道德世界秩序中,万物将各得其所。他以此来安慰作为社会遗弃者的自己。在第三遐思中,他供认,"在我的研究所启明的相应道德秩序中,我发现了自己为忍受生活之悲惨而需要的支持。"[3] 卢梭把他对永恒真理的信仰,归因于他的良心之声,那种从未欺骗过他的道德本能。关于共同体与个体相互对立的欲望所形成的紧张,没有什么地方比卢梭这里表达得更好了。卢梭说,只要他自由和单独地行动,他所做的就只是善的事情,但一旦他经验到人类社会的枷锁,他就变得有反叛性了。[4] 他期望的是一种完全自足的幸福状态:自我统治只有在孤独中才是可能的。卢梭供认,当他独自一人时,他是自己的主人;一旦他进行社会交往,他就成了他身边每个人的玩物。他想像这样一种状态:在其中,他可以作为一个社会存在者同伙伴愉快地进行交流;在其中,只要他在交往时而貌特征不为人所知,这样的状态对他只能是具有吸引力。

卢梭为我们现代人抓住的,正是独居与合群之间、私人自我与公共自我之间的这种辩证交互作用。这也是十年独居之后的扎拉图斯特拉下降(untergehen)到人们之中的经历所始终贯穿的一个主题。不幸的

---

① J. Starobinski, *Jean - Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*(《让-雅克·卢梭:透明与阻碍》)(首版1957,修订版1971),tr. Goldhammer, Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 34。

② 见黑格尔:《精神现象学》,tr. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1978,第658段。

③ 卢梭:《全集》,卷一,页1018;《一个孤独散步者的遐思》,页56。

④ 同上,页1058;《一个孤独散步者的遐思》,页103。

是，对于卢梭相互矛盾的本性，尼采缺少一种更加敏锐的鉴别力。假如他有这样一种鉴别力的话，他也许会鉴别出在他自己的作为哲学家－艺术家的生活与卢梭的作为哲学家－圣徒的生活之间的那种距离感。卢梭和尼采都是由于其不合时宜而被迫过着一种孤独的生活，接受一种斯多亚式的命运，他们为一种听众（"现代人"）而写作，而这样的听众却不听他们，而是宁愿在他们独断的麻痹中寻找安宁，在他们的幸福中眨眼。对卢梭和尼采来说，这都是一种基本的矛盾。Starobinski 在卢梭那里找到了他所谓的一种极端的对立，即一方面是抛却一切进入孤独，一方面是诉诸普遍。但对于卢梭和尼采来说都是一种必然的矛盾，因为他们都来得"太早"，他们的时代"尚未到来"，因而他们的教诲的普遍地位的问题仍然悬而未决，这也解释了，比如说，为什么尼采在《扎拉图斯特拉如是说》中清楚地表明，他的教诲是给所有人的也是不给任何人的。①

尼采不认为怨恨能够在人的经验中消除，他所追求的是战胜怨恨的破坏本性，对自我与他者来说都是如此。非常有趣的是，对于怎样才意味着克服了怨恨的毒害精神，尼采所举的例子恰恰是一个他如此鄙视的大革命的人，著名的法国革命者米拉波（Comte de Mirabeau）。尼采在米拉波这样的人那里发现了对怨恨的克服，他们克服怨恨的办法就是：从不长时间地把自己的敌人和自己的不幸认真对待，相反，一个

---

① Starobinski, *Jean－Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*, p. 39, 指出了卢梭作为一个作家的自相矛盾。在卢梭那里，我们看到了一个文学生活向一个英雄之天命的转换。他想从文学的反复无常中解放出来，"用写作来建立一种哲学……以对文学的拒绝为基础"。W. H. Blanchard, *Rousseau and the Spirit of Revolt. A Psychological Study*（《卢梭与反叛精神：一项心理学的研究》），Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967, pp. 248－251，认为，卢梭的写作是由对妇女的惧怕所驱使的。因而，在他的思想中，社会的组织原则被设想为按照男性的路线（透明、单纯、简单），而奢华与过剩（属于"女性"的）则使他憎恶。他羡慕斯巴达的规训，因为在这里，社会的优雅被单纯的体育训练所取代。Blanchard 认为，卢梭著作的特点是，他要求单纯，然而却发现社会生存具有内在的复杂性，因而就有了冲突。卢梭对写作的矛盾态度很明显，比如说，后期他对自己的著作相当厌恶。通过写作，他发现，纯粹的美德不会是他的主要动机，他因而面对着这样一个痛苦的任务，即跟他自己的无辜之丧失达成妥协。关于卢梭写作的问题也请参见德里达《文字学》（*Grammatology*, tr. G. C. Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976）。在《瞧，这个人》"为什么我写了如此好的书"第 5 节，尼采说他是"关于那些永远的女性事物的第一位心理学家"。关于在何种程度上尼采是用一种女性之手来写作，参见德里达《马刺：尼采的风格》（*Spurs. Nietzsche's Style*, tr. B. Harlow, Chicago, Chicago University Press, 1979）。

强大和完满的本性会通过遗忘而获得修复的力量，获得原谅敌人的力量。[①] 与怨恨的政治——一种在其中人的最坏本能比如渴望报复和惩罚的本能被允许表达自己并繁荣发展的政治——相对，尼采提出了赞颂“生成的无辜”的教诲。

尼采的哲学蕴含着对生命的悲剧理解。确实，在《瞧，这个人》中，尼采用他特有的大胆和夸张，把自己描绘为第一个悲剧哲学家。悲剧哲学家就生命的总体接受生命，对生命的纷繁复杂的本性说“是”，对对立与战争、流逝与毁坏，生成与受苦说“是”。“对生命说‘是’，即使在其最离奇和最艰难的问题上；生命意志为其充盈与不可耗竭而欢庆，即使丧失了其最高典范——这就是我所说的狄奥尼索斯精神。”[②] 对人的生存的这种悲剧理解，依赖的是尼采所说的“强大的悲观主义”，对此，尼采是这样定义的：“对生存的艰难、可怕、罪恶和成问题的方面的一种智力偏好，为祥和、为流溢的健康、为生存的充盈所激发的智力偏好。”[③] 通过强大的悲观主义这个概念，尼采把自己理解为卢梭的对立面；对卢梭来说，恶的生存是必须根除的。尼采把道德看作“危险中的危险”，因为道德不是肯定生命，而是怨恨生命。[④]

尼采论权力的马基雅维利主义

在西方思想史上，“马基雅维利主义”一直意指 Realpolitik［德语，“现实政治”］的原则，它意味着，对于治理国家来说，谋取自己［一国］的利益总是比道德更值得选择。[⑤] 马基雅维利在其《君主论》中劝戒他的君主，如果可能的话，一个领导者不应该偏离善的事物，但如果必要的话，他应该知道如何作恶。[⑥] 不管马基雅维利是否应该得到他作为恶

---

① 关于尼采对米拉波的评论，见《论道德谱系学》一，10 及《快乐的科学》，95。

② 尼采：《全集》，卷六，页 312－13；《瞧，这个人》，“悲剧的诞生”，3。

③ 尼采：《全集》，卷一，页 12；《悲剧的诞生》，“自然批判的尝试”，1。

④ 尼采：《全集》，卷一，页 18－19；《悲剧的诞生》，“自然批判的尝试”，5。

⑤ 牛津英语词典把“Machiavellian”（马基雅维利式的）定义为欺骗的、不忠实的、狡猾的行为。进一步的考察见 J. Leonard, *Public versus Private Claims. Machiavellianism from another Perspective*（《公开的说法与私下的说法：从另一种角度看马基雅维利主义》），Political Theory, 12:4 (November 1984), pp. 491－506。

⑥ 见马基雅维利：《君主论》（1513－14 年），tr. G. Bull, Middlesex, Penguin, 1981, 第 18 章。

的教师的名誉，他的思想确实是建立在对社会生活的一种极端敌基督式的理解上，而这种理解对尼采超越善恶的哲学产生了强大的影响。[①]尼采从马基雅维利那里引进了两个重要的概念。首先，他接受了他所说的"权力(Macht)的马基雅维利主义"，[②] 这种观点认为，道德总是建立在"非道德"的基础之上。换言之，尼采继承了马基雅维利对善恶概念、道德与非道德概念的相对化。其次，尼采对道德的思考受到了马基雅维利 virtu 概念的巨大影响，他经常把这个概念同基督教对德行的理解相对立。马基雅维利对尼采的影响情况值得作一简单的考察，因为，多半是马基雅维利的生存概念，充当了尼采批判卢梭对文明问题的理解的基础。

正如 Sheldon Wolin 所说，马基雅维利的现代性在于，他拒绝把自然法当作判断政治生活的道德标准，建立了专注于权力问题的实用主义方法。[③] 马基雅维利的政治概念首先是一个美学概念，其中，君主按照自己的个性来塑造现实，从而体验到审美兴奋。马基雅维利传播了一种新的政治认识，他认识到，"恶"使创造性政治行动成为可能。跟柏拉图设置一个理型世界相反，马基雅维利认识到现实是处于运动中的。因为人发现在一个变化的世界难以生活下去，于是就创造了一个虚幻和超越的世界，把它当作行动的真实基础。在马基雅维利那里，重要的并不是政治合法性的道德基础，而是通过对权力机制的一种恰当理解，通过一种"经由对诸多运动的力之综合体进行控制而获得统治"的能力，获得政治稳定与政治秩序。[④] Wolin 认为，把暴力的使用视为反常，这是西方政治传统的一个有重大意义的成就。他认为，马基雅维利的暴力经济学旨在"纯粹地"利用权力，其中，权力未被骄傲、野心或猥琐

---

① 关于马基雅维利是一位教授邪恶的教师，经典的研究是施特劳斯的《关于马基雅维利的思考》(*Thoughts on Machiavelli*, Seattle, University of Washington Press, 1969)。详尽探究尼采与马基雅维利关系的两项研究是 B. H. F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*(《尼采与法西斯主义：关于尼采政治哲学及其后继者的研究》), Hamburg, Junius Verlag, 1989, 以及 N. Prostka, *Nietzsches Machtbegriff in Beziehung zu den Machiavellis*(《尼采的权力概念及与马基雅维利权力概念的关系》), Münster, Lit. Verlag, 1989。Taureck 认为，尼采的政治思想肯定是马基雅维利主义的，而正是这一点使尼采与法西斯主义政治有了关联。

② 尼采：《全集》，卷十二，9[145]，页 419；《权力意志》，776。

③ 见 Wolin, *Politics and Vision*, pp.495 – 99。

④ 同上，p. 214。

报复的动机所污染。在马基雅维利的作品中,我们发现的并不是在想到权力的野蛮破坏潜能时的兴高采烈。关于马基雅维利的非道德主义名声的问题,Wolin 认为,马基雅维利的政治概念意在表明,政治的操作离不开道德标准,但这标准并不是从外部强加的;Wolin 的这种见解,在我看来仍然是最贴切的见解之一。马基雅维利拒绝把伦理行为逐字逐句地运用到伦理境遇中去,而是主张一种政治反讽的概念,引入并赞赏一种政治炼金术,其中,善被炼成了恶,而恶被炼成了善。

很明显,尼采追随了马基雅维利对权力与政治的美学式鉴赏。然而,尼采所关心的不是统治而是艺术,不是操纵而是建筑术,是政治雕塑而不是政治统治,其中的是人的行为与质料的融合。尼采实际上是马基雅维利《君主论》的(Il Principe)热烈崇拜者。[①] 尼采在很多场合提到"宏伟的美德政治",很容易使人想起马基雅维利的那种基本洞见,即:合法性的根源是非法性,公民社会的根源不是正义而是非正义,所有社会秩序的建立都依赖于在道德上成问题的手段。比如说,尼采写道:"美德通过什么手段获得了权力?恰恰是通过使用跟政党相同的手段:诽谤中伤,指控谴责,破坏跟它相对立并已经掌握权力的美德,为这些美重新命名,系统地迫害和讥讽等等。因而,也就是通过纯粹'非道德'的手段。"[②] 道德理想的胜利,跟任何一种胜利一样,使用的是"非道德"手段,也即是力量、谎言与诽谤、非正义等等。[③] 确实,尼采想过要写一部他自己的以"宏伟的美德政治"为标题的政治著作:

> 这部著作处理的是宏伟的美德政治(Politik der Tugend)。它是为那些人而写的:他们的兴趣不是要学习如何变得有美德,而是要学习如何制造美德,即如何使美德获得支配地位。我甚至要证明,如果要求其中的一方面——即美德的支配地位——就决不能要求那另一方面:人自己自动地变得拥有美德……
>
> 前面已经阐明,这部著作处理的是美德政治:它为这样的政治设置了一个理想,它按照这种政治不得不是的样子描绘

---

① 见尼采,《善恶的彼岸》,28;及《偶像的黄昏》,"我感激古人什么",2。
② 尼采:《全集》,卷十二,9[147],页 421 – 22;《权力意志》,311。
③ 尼采:《全集》,卷十二,9[140],页 415;《权力意志》,308。

它，如果地球上的事物还能够完美的话。现在没有哲学家会对政治的那种完美类型有任何怀疑；这就马基雅维利主义。但是，马基雅维利主义，pur sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son apreté［纯粹的、不掺杂的、清新的、天然的、生机勃勃的、充满刺激的］，是属于超人的、神圣的、超越的、是人永远也达不到至多只能接近的。[①]

马基雅维利的"virtu"概念跟尼采的"权力意志"概念有许多相似。两者都指称有创造性的、超越"善恶"之对立的公共行为。"virtu"在英语中没有令人满意的对应者，"美德"(virtue)这个词有太多的道德意味，因而是不可接受的。"virtu"有各种各样的译法，比如"勇猛"、"能力"、"性格的力量"、"才能"等等。这个词来自罗马的"vir"(人)和"virtus"(适合于人的东西)。正如一位解释者所说，这个词跟基督教的美德概念根本没有关系；"这个词蕴含着勇气、坚毅、敢做敢为、技艺娴熟、公民精神等等的意味，总之，它蕴含着整个古典和文艺复兴关于人与文化的理论。"[②] 不管用哪一种译法，我们应该鉴别出，这个概念赋予人的行为以创造性精神。这个概念吸引尼采的正是它的这一方面，因为，创造性的勇敢行动意味着人会由此发现打破现有习俗(包括善恶习俗)的必要性。因而，尼采在使用这个概念的时候，是把它从其明显的政治语境(主要指具有"公民"精神或公共精神的行为，即符合公共之善的行为)中迁移出来，并赋予它一种美学的意义，意指任何有创造性的、与善恶息息相关的行为。因而，比如说，尼采认为：

对所有强大和自然的人种来说，爱与恨、感激与复仇、温

---

① 尼采:《全集》,卷十三,11[54],页24－27;《权力意志》,304。比较尼采:《全集》,卷十二,10[41],页461。这两个片段的标题都是 Ein tractatus politicus Von Friedrich Nietzsche(弗里德里希·尼采的一部政治著作)(不是 Kaufmann 加的标题)。尼采说,这不是一篇给"轻浮的人"(Federmann)写的论文。

② 见 Bernard Crick 为马基雅维利 Discourses 所做的导言,tr. L. J. Walker, Middlesex, Penguin, 1983, p.58。virtu 首先是与角色有关的概念;virtus 与基督教的美德在根本上不同,后者是一种所有人都可以做到的美德,不管等级如何。见 T. Ball, *The Picaresque Prince. Reflections on Machiavelli and Moral Change*(《流浪的君主:对马基雅维利与道德嬗变的反思》), Political Theory, 12:4 (November 1984), p. 425。在《善恶的彼岸》第284节,尼采列出了四种美德,即"勇敢、有洞察力、同情、孤独"。比较《曙光》第556节。

和与愤怒、肯定性行动与否定性行动等等,彼此之间都是相互归属的。人之所以是善的,其前提条件就是人知道如何作恶;人[要首先]是恶的,因为否则他就不能理解如何才是善的。①

在1880年代中后期遗稿中,尼采在好几个地方批评卢梭关于自然的理想,因为他认为这种理想跟基督教相似,他并且把这种理想跟文艺复兴的virtu概念相对照。因而,比如说,他这样写道:"我批判浪漫主义,在浪漫主义中,基督教的理想与卢梭的理想聚合在一起,只是掺进了一种乡愁,对旧时代教士式贵族制文化、对virtu、对'强大的人'乡愁。"② 尼采认为,十九世纪对人的画像,战胜十八世纪卢梭那里的多情善感者的画像。尼采想要摧毁的是那种认为理想人总是"善"人的观念:

十九世纪发现了"人"的更加真实的形象,取代了卢梭的"自然人"(Naturmensch)……于是,基督教的人整个便原形毕露了。人们之所以原先没有勇气去发现,是为了称这种"自在之人"是善的,并在其中看到了未来的保证。人们也不敢去理解这一点,即:人的可怕性的每一提高,伴随的是文化的每一提高;在这一点上,人们仍然屈从于基督教理想,站在它这一边对抗异教,也对抗文艺复兴的virtu概念。但是,文化之门的钥匙不会从这个途径获得,事实上,人们仍然为了"善人"(似乎只有这种人才构成了人的进化)与社会主义理想(即去基督教化的世界里的基督教残余物和卢梭残余物)而伪造历史。③

① 尼采:《全集》,卷十三,15[113],页471-474;《权力意志》,351。

② 尼采:《全集》,卷十二,10[2],页153-153;《权力意志》,1021。

③ 同上,10[5],页456-7;《权力意志》1017。

有一段有趣的文字,有利于理解尼采与卢梭那种关于自然的感伤主义和道德主义的对立之地基,这段文字取自尼采早期未发表的文章 *Homer's Wettkampf*(《荷马的竞赛》),载《全集》,卷1,页783-92,页783:"当我们说人性的时候,我们有一个前提,即我们认为人是跟自然相互独立和迥然有别的东西。但事实上根本就没有这样一种区别,'自然的'品质与可以恰当被称为'人性的'品质,是不可分割地、共同生长起来的。就其最高贵的能力来说,人就是自然,他本身拥有自然的可怕的双重性格。甚至唯有那些通常被称为恐怖与非人性的能力,才是在感情、行为、工作等方面的所有人性能够产生的肥沃土壤。"

卢梭也是马基雅维利的热烈崇拜者，他把马基雅维利的主要著作《君主论》当作一部讽刺作品，其中，马基雅维利由于某种实际的理由（也就是说，从梅迪奇那里获得一份工作），隐藏了他真实的政治道德，在卢梭看来，他真实的政治道德就是爱国主义和共和主义。[①] 无庸置疑，马基雅维利的现实主义对卢梭政治哲学的理想主义来说，起到一种缓和的作用。比如说，在《社会契约论》第三卷第一章中，卢梭认识到，并没有一种唯一和绝对的政府形式，可以被当作对所有时代和所有共同体都有效的政府形式。卢梭同意马基雅维利所说的基督教给政治生活造成了巨大破坏的观点。他关于"真正的基督徒就是作奴隶"，跟马基雅维利的如下断言相互应和：异教赞赏的是灵魂的伟大，即宏伟、身体的活力以及所有使人勇敢无畏的东西，而基督教宣扬谦恭、弃绝、对属人事物的鄙视，赞扬谦卑和受人鄙视的人，而不是赞扬行动，不是赞扬做出伟大事迹的人。[②]

但是，卢梭对马基雅维利的赞赏在多大程度上是真正的赞赏呢？一位评论者已经看到，卢梭在《社会契约论》（这也可以认为是献给君主的一部著作）中赞成马基雅维利，其目的是为了掩盖他对马基雅维利所启发的 virtu 政治学的偏离。[③] 比如说，在卢梭那里，立法者要对公共意见做出回应，而不是建立公共意见。二者之间所有不同的根源可能在于，马基雅维利认为，任何人如果要建立一个国家并为一个民族立法，必须假定人的本性从根本上讲是虚弱和邪恶的，而马基雅维利的这种看法显然与卢梭对人性本性之善的信仰相冲突。[④] 因而，卢梭与尼采对马基雅维利的利用，其区别在于，尼采在政治生活的改革中，接受

---

① 见卢梭：《全集》，卷三，页 247；《论政治经济学》，页 123，及《社会契约论》卷 3 章 6。关于卢梭与马基雅维利的比较，见 M. Viroli, *Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau*（《马基雅维利与卢梭的共和国与政治》），History of Political Thought, 10:3 (1989), pp.405－420。

② 卢梭：《社会契约论》IV，VIII，及马基雅维利：Discourses II，2。比较尼采：《全集》，卷十三，15[110]，页 469－471；《权力意志》，246："基督教所谓的'美德'与'慈悲'，如果不是这种相互保存，那就是弱者的团结。"

③ 见 L. McKenzie, *Rousseau's Debate with Machiavelli in the Social Contract*（《卢梭在〈社会契约论〉中与马基雅维利的争论》），Journal of the History of Ideas, 43 (April－June, 1982), pp. 209－228。

④ 同上，页 224。

了马基雅维利激进认可的非道德性,而卢梭没有接受。一位评论者最近指出,卢梭从未认真面对政治的悲剧维度,而这是马基雅维利关怀的中心。[①]传达这种悲剧政治概念的是这种观点:权力永远不能得到最终的正当化,它只能被创造性地利用和滥用。比如,尼采在早期一篇未发表的关于古希腊国家的文章中提出了这样一种观点:"强权(die Gewalt)制定了最初的法(Recht),按其最基本的前提来说,没有什么法律不是强权行动的篡夺和僭越。"[②]

尼采对文艺复兴的赞赏表明了他对现代性的批判。尼采说,如果时代可以按照其肯定性的力来评价,那么,文艺复兴就是最后的伟大时代。他写道,"我们现代人,对自己的焦虑的关心,对邻人的爱,工作的美德,谦逊的美德,公平游戏的美德,科学的美德(心灵热衷于探寻、符合经济与机械化的原则等),这些都使我们的时代成为一个虚弱的时代。"现时代缺乏"严厉与可怕的习俗"。对平等的崇拜与对平等权的要求,标志着衰落和精疲力竭,因为,"人与人之间以及阶级与阶级之间的鸿沟,类型的多样化,'是自己之所是'的意志与出类拔萃的意志,这些我称之为距离感的东西,是任何一个强大时代的标志。"[③] 尼采认为,文艺复兴代表着对基督教价值的重新估价,目的是获得那种相反的价值即"高贵价值"的胜利:"我立即看到一幅景观,它是如此意味深长,又如此自相矛盾得令人惊奇,"尼采说,"它本来应给予奥林匹斯诸神一个机会,让他们的笑声不朽地轰鸣——作为教皇的博尔吉亚(Cesare Borgia)……听得懂我的话吗?"[④]

对尼采来说,卢梭的十八世纪代表着伤感主义的出现,意味着对同情的崇拜的出现,而这就破坏了文艺复兴的强大美德,其顶峰是虚无主义与衰败的现代经验。现在我就来考查卢梭在尼采对欧洲虚无主义历史的描述中所扮演的角色。

文明问题:卢梭与欧洲虚无主义

在《曙光》的一段文字中,尼采让人吃惊地颠倒了卢梭对文明问题

---

① Viroli, *Rousseau and the "Well-ordered Society"*, P.418.

② 尼采:《古希腊国家》,载《全集》,卷一,页764-777,页770。

③ 尼采:《全集》,卷六,页136-139;《偶像的黄昏》,"一个不合时宜者的漫游",37。

④ 尼采:《全集》,卷六,页251;《敌基督者》,61。

的理解，并主张要"反卢梭"：

> 如果我们的文明真的有其可怜之处（etwas Erbärmliches），那我们对此便有两种选择，要么像卢梭那样得出结论说，"这种可怜的文明要为我们的坏道德负责"，要么反对卢梭，主张"我们的善[好]道德要为我们文明的可怜状况负责"，主张"我们关于善与恶的虚弱、非男性化的、社会性的概念，及其对身体与灵魂的巨大支配性，最终削弱了所有灵魂和身体，毁坏了那些信赖自我的、独立与不怀偏见的人，而这些人正是一个强大文明的柱石：如果你在哪里还能遇到坏道德，那么你看到的就是这些柱石的最后废墟。"因而，事实正是悖论反对悖论！不可能双方都是真理：是不是其中一方是真理呢？检查一下看一看。[①]

尼采在1880年代中后期的遗稿，在考察伏尔泰与卢梭之间"文明问题"之争的语境下，所采用的正是这种对卢梭的颠倒。[②] 为了完整地理解尼采对该问题的理解，以及理解伏尔泰与卢梭关于该问题之争，我们有必要把该问题置于尼采描述欧洲虚无主义历史的更大语境中。

尼采把虚无主义当作一种历史境况，而不是一种心灵的普遍状态。它是一种非常模棱两可的状态，可以通过两种方式之一来得到解释：它或者被当作精神力量增强的标志（即尼采所说的"积极的虚无主义"），或者被当作精神力量败落和衰退的标志（即尼采所说的"消极虚无主义"）。[③] 正如尼采所说：

> 全面的洞见：我们现代世界那种模棱两可的特点——同

---

① 尼采：《全集》，卷三，页146；《曙光》，163。

② 尼采：《全集》，卷十二，9[185]，页449；《权力意志》，123。这一时期尼采关于文明问题的思想，以及他何以用伏尔泰精神与卢梭精神的对立来理解文明问题，主要是受到了 *Ferdinand Brunetiere* 的 *Etudes critiques sur l'historie de la literature Francoise*（《法国文学史批评文集》）（1887）的影响。见 E. Khun, *Cultur*, *Civilisation*. *Die Zweideutigkeit des "Modern"*（《文化、文明："现代人"的两义性》），Nietzsche－Studien，18（1989），pp. 600－627。

③ 尼采：《全集》，卷十二，9[35]，页350－351；《权力意志》，22。

> 一种征候既可以意味着衰落，也可以意味着强大。[1]

尼采认为，虚无主义的出现为一种最高行动提供了机会，这就是对人性进行自我检查的行动，即一切价值的重新估价，包括对文明的价值进行重估。

对尼采来说，虚无主义的出现是信仰普遍衰落（上帝之死）的结果，特别是因为对道德的信仰、对绝对与普遍价值的信仰业已萎缩。“彻底虚无主义”——当涉及到生存之最高价值时，人们发现生存是没有价值的，并因而相信生存是没有价值的——是人培养了真理意志的后果，而真理意志本身则是道德信仰的后果。尼采说：

> 道德所培养的各种力量之中，有真理感：真理感最终转而反对道德，并发现道德的目的论，发现了道德的偏颇视角……现在我们发现，几个世纪的道德解释——即在我们现在看来是“非真理”的需要——被植入了我们的需要当中；另一方面，我们借以忍受生命的那些价值，似乎是以这种需要为转轴的。这种敌对态度——不敬重我们知道的东西，也不再被允许去敬重那些我们会喜欢讲给自己的谎言——导致了解体的过程。[2]

尼采又说：“这是一个二律背反：我们只要信仰道德，我们就对生存作了审判。”[3] 对尼采来说，道德是一种思想体系，这种思想体系企图把某种关于正确与错误、善与恶的绝对标准强加于生存之上，从而剥夺了人们对生命的富足和充盈之力的完满经验。道德要否弃生存。他提供了如下的“道德的定义：道德——衰败的性格，有着为自己而向生命复仇的隐秘动机”。[4] 道德要否弃权力意志，否弃人生长和发展的基础本能。然而——尼采写道——历史地看，正是道德——

---

① 同上，10[23]，页 468－469；《权力意志》，110。
② 同上，5[71]，页 211－212；《权力意志》，5。
③ 同上，10[192]，页 571；《权力意志》，6。
④ 尼采：《全集》，卷六，页 373；《瞧，这个人》，“为什么我是天命”，7。

> 保护那些被人压迫的人和阶级,保护他们的生命免于绝望,免于滑入虚无主义:因为,正是与人对抗而非与自然对抗的无力,产生了对生存的最绝望的痛苦。道德把凶残的暴君、施暴力者及一般地说,"主人",当作敌人,普通人必须受到保护以免于他们的侵犯……道德因而教导人极度地痛恨与鄙视统治者的基本性格特征,也即他们的权力意志。驱除、拒斥与消解这种道德,意味着用一种相反的情感与估价,来看待最被痛恨的动机。①

尼采的理由是,当起而反叛主人时,弱者与被压迫者也否弃了自己的本性,否弃了他们自己的权力意志,从而把权力意志内在化。这是尼采所谓"权力的马基雅维利主义"之含义的例证之一,也就是说,权力意志在弱者那里跟在强者那里一样,都是一种冲动力。

在尼采看来,卢梭对文明问题的理解、对社会的批判以及对利他主义道德的颂扬,跟基督教一起,造就了宗教改革与法国大革命,而这两者正是一段历史的一个本质性成份,而道德的奴隶革命正是通过这段历史,把权力意志的一种特定形式植入人性之中。法国大革命是基督教的延续,而卢梭则被尼采描绘成"引诱者",他——

> 再一次解放了妇女,而人们从此便以一种愈来愈有趣的方式来描述妇女——她们被描绘为受苦的人。然后便是奴隶与比彻-斯托夫人,然后是穷人与工人……继之是对酒色的咒骂……最具决定性的信念:权力欲是最大的邪恶;明白无疑的确定性:道德就是对任何事都不感兴趣,而"所有人的幸福"是一个值得追求的目标……我们已经走在这样的路上:精神贫乏的天国开始了。——中介的阶段:资产者(暴发户,因其有钱)与工人(因其能操作机器)。②

在他的"现代人批判"中,尼采按照分别激发了三个世纪的精神,为现时代建立了一个形象。十七世纪是"贵族主义"的世纪(笛卡尔),其

① 尼采:《全集》,卷十二,5[71],页214-215;《权力意志》,55。

② 尼采:《全集》,卷十一,9[178],页161-162;《权力意志》,94。

特点是"理性的统治",是"意志主权的证明"。贵族主义的十七世纪,"傲慢地鄙视动物性",对待心(heart)相当严厉,没有多愁善感,是非德国式的。这是具有强大意志和强大激情的世纪。十八世纪是"女性主义"的世纪(卢梭),是由情感统治的世纪,是"感觉主权的证明"。这是充满热情的时代,其中,人类精神被用来服务于心,人们"放荡地享受着最具精神性的东西",它颠覆了所有的权威。十九世纪是"动物主义"的世纪(叔本华),人们在每一种事实面前低头,这是诚实的、现实主义的世纪,但在意志方面也是虚弱的,"充满了黑暗中的求索",是"宿命论的"。[①]

卢梭激发了浪漫主义的时代,这个时代建立了"激情的主权地位"和对自然性的崇拜,进而导致了一种迷人的疯狂,以及"虚弱者荒唐的虚荣,暴民裁判者的敌意"。[②] 与卢梭相反,尼采不想返回自然,因为,"一种自然的人性从来就没有过……只有在经历长久的斗争之后,人才能达到自然,他永远不是'返回'自然。自然:也就是说,敢于像自然那样成为非道德的"。尼采说,"更加自然的"是那些富裕的有闲阶级构成的第一个社会,其中,"两性之爱是一种运动,而婚姻则为此提供一种障碍和一种刺激。""更加自然的"是这种对道德的态度:认为道德是建立在本能之上。"更加自然的"是这种对政治的态度:把"权力问题"看作是"一定数量的权力反对另外一定数量的权力……我们认为所有的权力都是战胜"。"更加自然的"是伟大人物的这种判断:把激情当作一种特权,"所有伟大之为伟大",在于"置身于所有道德事物之外"。"更加自然的"是这种对自然的态度:不再因为那种假定的无辜而爱自然,而是承认自然是恶魔般的,是默不作声的。我们并非因此而鄙视自然,而是要学会与它融洽相处。"总而言之",尼采写道:

> 有迹象表明,十九世纪的欧洲人不再那么对自己的本能而感到羞耻;在承认自己无条件的自然性即非道德性这一点上,他迈出了一步,而并未因此而痛苦……
>
> 在有些人听来,这似乎意味着腐败又进了一步。当然,人确实没有向卢梭所说的"自然"靠近,而是在他憎恶的文明方

---

① 尼采:《全集》,卷十二,9[178],页440;《权力意志》,95。

② 同上,9[184],页447-449;《权力意志》,100。

向上,迈进了一步。[①]

尼采对卢梭时代的克服,其一个主要方面是颠倒了卢梭对文明的理解。尼采写道:

> 反对卢梭:不幸的是,人已经不再有足够的恶;卢梭的反对者说,"人是食肉动物",不幸他们错了。应该受到诅咒的不是人的腐败,而是他已经变得如此温顺和道德化。[②]

这段文字是尼采对文明问题进行重新估价的一个很好的例子,因为尼采在此表明,对文明问题进行重新估价,就要颠倒这种对文明的俗常理解:文明是一个进化的故事,在进化的过程中,人逐渐变得驯服。尼采没有否认文明腐化了人,相反,他抱怨文明还腐化的不够。[③] 必须要明白,对尼采来说,衰败——包括"荒芜、退化、死灭"——并不是要谴责的,因为这代表着生命及其生长的一个方面。"衰败现象跟生命的任何提升与进步是同样必要的",尼采写道,"我们没有理由要消除它。相反,理性要求我们公正地对待它"。[④] 虚无主义不是衰败的原因,而是其逻辑结果,"人性的每种富有成效与强有力的运动,同时也造就了一种虚无主义的运动"。[⑤] 在这样的语境中,我们就可以理解,尼采何以说文化的最高点并不是文明的最高点。从道德的观点看来,文化的伟大时刻总是腐化和衰败的时刻;与此相似,人这种动物需要驯化的时候,也是最无畏的最具精神性的本性[自然]变得无法被容忍的时候。[⑥]

在思考文明问题时,尼采并非是站在伏尔泰这一边反对卢梭。尼采告诉我们,他要"在文明的价值问题上批判双方的观点"。[⑦] Peter Heller 在一篇关于尼采与伏尔泰和卢梭关系的见解深刻的论文中指

---

① 同上,10[53],页 482-484;《权力意志》,120。

② 同上,9[146],页 421;《权力意志》,98。

③ 见 V. Gerrantana, *The Citizen of Geneva and the Seigneur of Ferney*(《日内瓦公民与费尔内庄园主》), *New Left Review*(《新左派评论》),III (September - October 1978), pp. 66 - 67, p. 68。

④ 尼采:《全集》,卷十三,14[75],页 225-226;《权力意志》,40。

⑤ 同上,10[22],页 468;《权力意志》,112。

⑥ 同上,9[142],页 416;《权力意志》,121。

⑦ 同上,9[125],页 409;《权力意志》,99。

出,尼采最喜爱的理想之一,伏尔泰已经预先提出来了,这种理想就是综合贵族主义文明与精神自由两者于一体的理想。①

尼采把《人性的,太人性的》献给伏尔泰,把他当作"人类精神最伟大的解放者"。他赞美他,因为他节制、宽容、不信仰,因为他的启蒙精神,因为他是"文化的传教士、贵族,代表着胜利与统治的阶级及他们的价值观"。相反,卢梭则"始终是一个平民……他无耻地鄙视着所有不属于他自己的东西"。伏尔泰"仍然在文艺复兴的那种意义来理解umanita[意大利语,"人性"]和virtu,而卢梭则建立了感情的统治地位,"使自然成为正义的源泉"。② 与卢梭不同,伏尔泰认为,自然状态是可怕的,"而我们的文明则代表着对肉食动物之自然状态的巨大胜利"。③因而,尼采认为,伏尔泰辩护了文化与文明,把文化与文明当作对自然状态的人的兽性的胜利,而卢梭则把自然道德化,并且,通过虚构一个无辜与未被腐化的自然状态,表达了他的极度怨恨。

尼采想使人变得更加自然——他的目的是"把人引回自然"——但却不是在卢梭那种本性[自然]之善的意义上,而是指变得怀疑、变得依赖自我、变得像自然本身那样不道德。④ 为了回应斯多亚伦理学,即人应该学会如何按照自然来生活的主张,尼采认为,人不应该为"人是什么"以及"必须是什么"制定一个原则,即他不应该为自己作为自然之一片段与作为生命本身制定一个原则。他让我们想像一个自然一样的存在物。它挥霍无度、漠不关心,"没有目的、没有智虑、没有慈悲与正义,它肥沃又荒凉,在同一时刻都没有确定性。"尼采问,如果漠不关心本身就是权力,人如何按照这样的漠不关心来生活呢?尼采认为,尽管斯多亚学派的人兴高采烈地假装从自然之中读出法律准则,其真正寻求的,却是与此非常不同和对立的东西,也即他自己那种骄傲的愿望,企图把自己的道德与理想强加给自然,因为,按照自然的漠不关心来生活的要求,对他来说,已经被证明是过于艰难和残酷了。⑤ 尼采对斯多亚主义

---

① P. Heller, *Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau*(《与伏尔泰与卢梭关联之中的尼采》),J. C. O'Flaherty (ed.), *Nietzsche and the Classical Tradition*(《尼采与古典传统》),North Carolina, Chapel Hill, 1976, pp. 51–58, p.59。

② 尼采:《全集》,卷十二,9[184],页447–449;《权力意志》,100。

③ 同上,9[125],页409;《权力意志》,99。

④ 尼采:《全集》,卷五,页169;《善恶的彼岸》,230。

⑤ 同上,页21–22;《善恶的彼岸》,9。

的批判,是他把自然去神圣化的企图之一部分,他的目的还是"按照一个纯粹的、重新发现的、重新恢复的自然,将人性'自然化'"。[①]

对于尼采把生机勃勃与高贵加以综合,评论者往往用尼采那个有着耶稣基督灵魂的凯撒形象来表达。[②] 但或许一个更好的模本是拿破仑与歌德的综合,这种综合一方面是战士的勇敢和力量,另一方面是诗人和艺术家美化和改进的自然,是人性的汇集。[③] 不管我们最终选择哪种形象来理解尼采的超人模本,应该明了的是,对尼采来说,在人的衰弱化与高贵化之间必须保持一种紧张,以使生命的上升和下降两个方面都更加有益于人性,使人的自我克服的潜能更加富足。Peter Heller 说:"一场反动的运动要变成一场进步的运动——不是那种破坏性衰退倾向的胜利,而是衰退性的力被异化、延搁和克服。"[④] 如果在这一点上,Heller 所说是正确的——我认为他是正确的——那么,这就意味着,尼采的批判最终论证了卢梭及现代道德的奴隶反叛的正当性,——正当性在于,卢梭与现代道德的奴隶反叛必须要走向比自己更高和更伟大的东西,必须接受自己灭亡的必然性,并通过自我克服的行动来美化和改进自己。

结　语

很明显,尼采之所以把自己描绘为一个"反卢梭"的人,是因为他不得不夸张和歪曲卢梭道德政治思想的某些方面,从而用一种修辞的方式,强调他对基督教—道德传统及其世俗继承者的挑战。尼采为卢梭式的人建立了一个形象,从而最终为卢梭勾勒了一幅漫画:一个乌托邦主义者和幻想家;一个社会革命者,其对生命的怨恨态度在一种极端平等主义的政治意识形态中得到了表达;基督教关于所有的灵魂在上帝面前一律平等的教诲的一个世俗继承者;激发了十九世纪的主要政治运动比如社会主义运动的一个群氓伦理家。

事实上,卢梭根本就没有倡导一种平等主义的抹平形式。他的政

---

① 尼采:《全集》,卷三,页 468 - 469;《快乐的科学》,109。
② 尼采:《全集》,卷十一,27[60];《权力意志》,983。
③ 同上,10[5],页 456 - 457;《权力意志》,1017。
④ P. Heller, *Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau*, p. 68。

治哲学在政府(团体意志或执行的意志)与主权(公意或立法意志)之间做出了重要的区分。他认为从未有过、将来也不会有真正的民主制,因为,"多数人统治而少数人被统治是有悖于自然秩序的"。[①] 他的政府模本是一种选举贵族制,这表明了他对这一点的认可:在社会和经济方面某种程度的不平等是社会生活不可消除的特征。在表明立法者概念的重要性这一点上,卢梭与尼采是很接近的,此外,卢梭事实上也跟尼采的"贵族激进主义"政治学很接近,因为二者都认识到伟大政治需要伟大的领袖。

然而,尼采的[卢梭]画像过于简单,他轻易地把卢梭与法国大革命——特别是其过度的血腥——联系在了一起,而没有考虑到,卢梭其实是主张,社会建制的改革必须以我们内在道德感觉的改革为前提和基础。[②] 卢梭仔细地看到,任何政治改革项目都必须考虑到,风俗与习惯在公民的心上铭刻的东西是至关重要的。[③] 尼采要我们每个人在我们自己身上发现和培养启蒙的精神,并在我们的革命冲动一旦要战胜我们的时候消灭它们,这实际上正是抓住了卢梭本人教诲的精神。[④] 卢梭当然想像过一个未来革命的图景,但是他本人并没有把革命当作解决文明问题的方法。

尼采歪曲和讥讽卢梭关于人的本性之善的立场,认为他热切而幼稚地要求回到一种无辜的自然状态,而这是卢梭从未严肃提出的要求。就此来说,尼采对卢梭的主要批判,即认为卢梭在人类自然的无辜与社会建制的腐败之间设置了一个危险和幼稚的、不可调和的对立,看来是放错了地方[不应该放在卢梭身上]。一位评论者最近指出,构成卢梭政治思想的一项基本要素是:他担心,由于推翻了所有原先被认可的权威,一种无法控制的暴力可能就会被释放出来。[⑤] 尼采在这点上对卢梭的批判,忽视了卢梭一直强调的,把教育当作使个体认识到其真正道

---

① 见卢梭:《社会契约论》,IV 与 V,论述贵族制与民主优缺点。

② 关于卢梭对法国大革命的影响,见 I. Fetscher, *Rousseaus ploitische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*(《卢梭的政治哲学:关于政治自由概念的历史》),Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 258-307;J. Miller, *Rousseau. Dreamer of Democracy*(《卢梭:民主的梦想家》),New Haven, Yale University Press, 1984, pp. 132-165。

③ 见卢梭:《社会契约论》,II,XII。

④ 见《漫游者及其影子》,221,尼采主张"启蒙"精神反对"革命"精神。

⑤ 见 T. M. Kavanagh, *Writing the truth. Authority and Desire in Rousseau*(《书写真理:卢梭的权威与欲望》),Berkley, University of California Press, 1987, p. 143。

德本性的途径。

而且,卢梭批评基督教要求抛弃社会的说教,批评基督教对政治生活的阉割。他的政治规训的典范是古代斯巴达人那种牺牲精神的典范——根本不是尼采的[卢梭]画像中多情善感的风布袋。[①] 卢梭特别表明,他的政治典范只适用于小的共和国而不是大的国家。从各方面来看,尼采认为卢梭鼓吹多情善感的生命观,认为其政治哲学预言了现代平等主义政治的时代,都是一种简单化和片面化的画像。尼采对卢梭的解读无疑在很大程度上受影响于他所接受的伏尔泰的观点,这种观点为 les philosophes[法语,"哲学家",在此指"百科全书派哲学家"]所分享,即:卢梭批判文明,其动机不过是厌恶人类,他的批判是一个精神病患者的过于夸张的批判。

从 1872 年的《悲剧的诞生》到 1880 年代的遗稿,尼采对贯穿卢梭作品的中心主题——即人的本性之善的信仰——始终有着相当一致的批判。在他的所有作品中,尼采都在反对他在卢梭政治哲学中所发现的对狄奥尼索斯概念的政治解读,这种解读的基础是这样一种信念(尼采称之为幻想):人在本性上是善的,而一场社会和政治革命将会创造一个没有腐化没有剥削的社会秩序,由此实现人的本性之善。尼采这种对狄奥尼索斯的非政治解读,有助于使一些评论者们得出结论说,尼采根本就是一个反政治的哲学家。比如说,考夫曼(Walter Kaufmann)在其为二战之后恢复尼采思想原状的主要作品中主张,尼采著作的基本主题是"反政治的个体的问题,这种个体追求的是那种远离现代世界的自我完善"。[②]

然而,说卢梭倡导政治与政治革命的首要性,而尼采则倡导一种反政治的途径来回答社会变革和文化变迁的问题,如此来看待两位思想家之间的关系,是一种误解。用政治首要性来理解卢梭思想的评论者,没有注意到他在 1762 年也写了两部著作来回应文明问题,这就是《社会契约论》与《爱弥尔》。那些在反政治的意义上来理解尼采思想的评论者则没注意到,尼采在后期作品中认为,为了变革人性,需要哲学立

---

① 比如见卢梭:《全集》,卷四,页 249;《爱弥尔》,页 8:"一位斯巴达母亲有五个儿子都在军队里。一个希洛人[奴隶]来了,她战栗着问他有什么消息。"您的五个儿子都死了。""贱奴!我问的是这个吗?""我们已经胜利了。"于是她赶紧跑到神庙中感谢诸神。这样的人就是公民。

② Kaufmann, *Nietzsche*, p. 148。

法与伟大政治之间的一种柏拉图式的联合。这种人性的变革,必然需要对现代社会的政治结构进行根本的改变。由此看来,对于卢梭关于文明命运的思想,我们需要采取一种"双重的解读",因为,我们在两位思想家那里都能够发现两种东西,一方面是一种对于文明问题的明显属政治层次的解决方案,其核心是伟大政治领袖的必要性,另一方面是对文明问题的更加精细的、教育学的解决方案,其核心是自我启蒙和个体变革的需要。贯穿卢梭与尼采作品的矛盾,其根源就是他们的教诲在伦理与政治两个方面的紧张。

第二章　文明及其缺憾:卢梭论人的本性善

你的善必须带有刀刃,否则它就什么都不是。

爱默森,《自立》(self - reliance)(1841)

卢梭政治思想引论

卢梭的政治哲学试图对现代政治生活中的二律背反提出新的解决方法,这些二律背反包括人与公民之间的对立、欲望与理性之间的对立、自由与必然之间的对立、个体与共同体之间的对立等等,由此,他的政治哲学对现代德国思想,比如对康德、黑格尔、席勒和马克思,产生了巨大的影响。[①] 卢梭的政治哲学经常表现为,要么以自由主义方式要么以极权主义方式,来回应现代政治生活。在人们眼中,他一方面赞美个体自由的私人性,另一方面又主张为了国家权威能够牺牲个体自由。因此,一些评论者认为,卢梭关于个体与社会的思想存在矛盾。例如,他在《论人类不平等的起源》(1755)为个体的权利提供了有说服力的论述,而在《社会契约论》(1762)中则主张个体权利完全服从国家的要求。[②]

但是,这种对卢梭政治思想的解释没有认识到其独特性,这种独特性在于,尽管卢梭与现代政治思想的自由主义传统(即霍布斯、洛克)一样,都是从个体性的前提出发,但他却是在道德意义上而非仅仅在明智[政治智慧](prudential)意义上来理解 res publica(或共和国)的目标。

---

① 参见 B. Yack, *The longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*(《总体革命的渴望——从卢梭到马克思和尼采的不满的哲学根源》), New Jersey, Princeton University Press, 1986, 尤其是第三章。

② 对卢梭政治思想中的矛盾的有利的解释,见 J. Merquior, *Rousseau and Weber, Two Studies in the Theory of Legitimacy*(《卢梭和韦伯——对正当性理论的两种研究》), London, Routledge, 1980, p.35 - 56。

在卢梭看来，社会契约——即个体由以选择参与社会并通过自由选择遵守社会规则的契约——并不仅仅以交易（即个体为了和平与安全同意成为社会的一员，并遵守其法律）为基础；社会契约更是一种手段，分离的个人用这样一种手段通过创造性的政治行动结合在一起，并通过成为自我立法的公民而使自己转化为道德人。因此，卢梭认为，社会的存在不仅是为个人提供和平与幸福——尽管这是目的之一——更是为了教育个人使之成为道德人。在卢梭那里，政治成为教育。与霍布斯或洛克不同，卢梭把前政治自然状态向文明社会的转化，理解为一个人们为了获得更高的道德或伦理自由而放弃自然自由的进程。换言之，卢梭认为，只有当我们成为统一于社会之中的道德人，我们才获得真正的自由和独立。这种对政治义务的解释与我们在早期自由主义的政治理论传统中所发现的有根本的不同。[①] 在主张人通过接受政治教育从而具备道德这一点上，卢梭接近霍布斯；但是与霍布斯不同的是，他认为主权不能让渡。

当然，卢梭的政治思想在这一点上有一个至关重要的悖论（如果我们认识到他的政治思想是一种循环论证的话）：如果个体将自身转化为道德人时，不再根据利益最大化的原则，而是根据公意行动，难道他们不是必须已经是道德人了吗？卢梭对这一悖论的回应（我们将在下一章中详细论及）可以在他关于需要一位伟大而智慧的立法者的论述中找到。在尼采对政治的解读中，恰恰是由于这一点，我们在实现卢梭所说的道德教化者时，才必须要承认强力政治和暴力经济的必要性。

在本章中，我将集中考察卢梭对人的理性的历史化，以及他与自然法传统模棱两可的关系，由此展开对第二篇论文的考察，并在结束处表明：卢梭对人性起源的追问，其结果便是历史的死胡同。正是在这种历史问题的语境中，我们能够最好地理解卢梭通过公意概念化圆为方的努力。

---

① 我理解一些读者会找到有关霍布斯不属于早期自由主义的说法。然而，在这里我只是遵循评论家早已确立的传统，其中包括有不同意见的 Leo Strauss、Sheldon Wolin、Richard Tuck。Tuck 在他的研究 *Hobbes*（《霍布斯》，Oxford，Oxford University Press，1989，p. 72 – 73）中认为，如果我们可以把自由主义看作这样一种学说，它认为权利是不同于义务的最重要的政治生活事实，而国家的主要功能在于保护这些权利，那么霍布斯就能够被合理地当作自由主义的奠基者。

自然状态:卢梭"反对"霍布斯

在第一篇论获奖论文(论科学与艺术)的序言中,卢梭说道,所有出版的作品,其读者可以分为两类:公众与一些智慧者。他谈到公众意见的多变,谈到人们受他们所在时代的意见和偏见的束缚。因此,自由思想家如果要想在这个时代之外生活,就必定要把作品呈现给未来的读者,也即是说,他注定是不合时宜的。[①] 至于第二篇论文,尽管也恰巧参加了第戎科学院举办的比赛,但这一次卢梭感到能自由地吐露真情实感,而无需讨好于同时代的偏见。这一篇不是写给"学院人士",而是给"整个人类"。在这一篇中,卢梭明确拒绝把神圣的启示作为真理权威性的来源。它是卢梭本人的证明,其真实性与否的评判,要看其是否对人们的心灵说话,即是否对人们的"真正自我"说话。卢梭的思想又一次面对一个至关重要的悖论:如果我们已经被腐化,我们是堕落者,我们又怎么可能重新发现真正的自我呢?卢梭将自己呈现在公众和哲学家两者面前。他将如其所是地讲述人类的历史——不是按照他同时代的那些骗子写的书来讲述,而是按照"从不说谎"的"自然之书"来讲述。卢梭是企图把自然作为人类存在的真正标准,以代替[原来作为人类存在标准的]写下来的思想,而这一步之所以可能,只是因为人

---

① 在这部作品的结尾,卢梭既不认为自己是一个哲学家,也不认为自己是一个智慧者,而是一个简单的"普通人",他追求的不是荣耀,不是默默无闻;他不必把自己的快乐建立在他人意见的基础上,而只是在自我中找到快乐;他不想启发人类抛开他们所承担的责任,而只是自己抛开自己所承担的责任。然而我们看出,卢梭这个自画像是不真诚的,难道这篇论文不是为了迎合某些学院派的广博见识而作的吗?卢梭的技巧相当微妙。他的论文表明,在当前欧洲社会——欧洲最博学的社会之一——面前,科学要对文化的腐化负责,同时,他赞扬了对一个著名科学院的无知,把这当作一种美德,并把对学术的无知当作对学识的尊敬。卢梭这种方法的效果非常引人注目,他把只对自己作品真理性有效的标准转变为一个道德标准。因此,卢梭企图让学院派的人用他所谓维护的美德标准来评判他们自己学术追求的价值。卢梭认为,美德本身的研究——"纯朴灵魂的崇高的学问"——其原则"埋藏在每个人的心中",谁能否认卢梭这种观点的力量呢?换言之,卢梭要求学院派检查自己的良心,倘若他们有的话。参见卢梭《全集》,章3,页30;《论艺术与科学》页26。关于进一步的讨论,见 R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rouseau*(《卢梭的政治哲学》), New Jersey, Princeton University Press, 1968, pp209 – 212。

的退化尚未完成。[1]

《论人类不平等的起源和基础》一直像幽灵一样纠缠着西方人的想象力，因为它告诉人们，文化的成就与文明的瑰宝是建立在野蛮、贫穷和不正义基础上的。该书出版于1755年，是为了回答科学院提出的关于人类不平等的起源以及人类不平等是否受到自然法认可的问题。在卢梭看来，文明问题可以还原为这样的任务，即看一看在人的本性[自然]中什么是原初的，什么是人为的。然而，卢梭告诉我们，对于此问题的研究与对自然状态的反思搅合在一起，而所谓自然状态，"现在不再存在，也许过去也从未存在过，而将来也永远不会存在"，但是为了要形成对我们当前状态的判断，就必须要有这样一种观念。[2] 在反思这个问题时，卢梭提出，人类越进步，要认识其"真实本性"就越难，因此我们面临着一个悖论："在某种意义上说，正是我们对人的研究使我们把握不住有关人的知识。"[3] 卢梭的观点后来在尼采《论道德谱系学》序言中得到了回响，在此尼采说，作为知识的信徒，我们现代人离我们自己最远，因此对我们"真正所是"陌不相识。

卢梭认为，由于哲学家处理问题的方式过于简单，"自然法"这个词令人迷惑。他们试图考察什么样的规则便于人们在共同利益基础上达成一致，并以此来定义自然法。他们以自然状态的思想为基础，追问社会的哲学根基，但是，正如卢梭所说的那样，对自然状态有如此众多的相互冲突的解释，这本身就表明根本就不存在普遍同意的自然法定义。他提出一个重要的观点：哲学家们在设想自然状态中的人时，把那些只有在社会状态中才获得的品质归于自然人。卢梭批判的焦点是霍布斯那种用"一切人反对一切人的战争"来描述自然状态的方式。卢梭之所以如此关注霍布斯的主张，是因为霍布斯把人在自然状态中的行为描述为本性的[自然的]邪恶。这种对自然状态的解释显然对卢梭人本性

---

① 卢梭，《全集》，卷三，页133；《论人类不等的起源》页46。卢梭对哲学读者和通俗读者的区分，表现在他对注脚的使用，以及注脚所针对的读者即哲学读者。一般读者既无时间，也没有耐心在注脚上花功夫（通俗的读者显然会忽略这一点）。参见卢梭《全集》，章3，页128注释中的"广告"（在Cole译本中没有这个注释，考虑到这是针对每个人的版本，我想是应当加入的）。

② 卢梭：《全集》，卷三，页123；《论人类不等的起源》，页39。

③ 同上，页123；《论人类不等的起源》，页38。

[自然]为善的信念构成了主要的挑战。[1]

自然状态的观念在卢梭的政治思想中扮演着双重的角色。一方面,我们可以把他的自然状态当作哲学上的合法虚构,最好是把它当作康德哲学的规范性理念(regulative Idea);为了理解社会人的本性[自然],我们必须设想似乎存在这种状态。另一方面,我们还可以把它理解为政治人出现之前实际存在的一种历史状况。[2] 因此,比如说,卢梭在回答科学院的问题时,认为我们必须首先"把所有事实搁置一旁,因为事实并不影响这个问题"。而且,"我们不能把对该主题的研究当作历史真理,而只能当作有条件的、假设的理由,其目的是解释事物的本性而非确定事物的真实起源。"[3] 根据尼采对道德谱系学的理解,确定真实起源是一项不可能的任务,因为能被确定的只能是非历史事物。[4] 因此,我们不能理解一个事物的本性,我们能够理解的只是其在各种力量作用下的诸种起源和发展,而后者是一种进化,这样的进化不是指向终极目标的逻辑进展,而是对权力意志的挪用和解释。

卢梭与其前人主要争论在于,他认为他们把只有通过一个社会化过程才能获得的品质归诸于自然状态中的人。人的本性善的观念是他对霍布斯观点的驳斥,后者认为人具有内在的侵略性,并天生具有控制他人的欲望。而卢梭意在表明,统治他人的欲望是某种历史发展的产物,在此过程中,社会与政治权力出现了不平等,从而产生了像虚荣和骄傲这样的品质。因此,比如,卢梭说,他对不平等起源这个课题的研究,目的是要表明"何时权利取代了暴力,而自然屈从于法律,并说明到底由于什么样的奇迹,才使强者屈从于弱者,而人们情愿牺牲实际幸

---

① 这里卢梭把霍布斯的观点简单化。霍布斯认为,"邪恶"是一个道德术语,只有在社会环境中,其中有最高的主权来决定是非与好坏之类的习俗,所谓"邪恶"确切的意义。见霍布斯《利维坦》(1651, Middlesex, Penguin, 1981)章 13:"欲望和其他激情本身并不是罪恶。由这些激情所产生的行为也不是罪恶,除非人们知道了一条禁止这些行为的法律。"卢梭的观点好像是,在霍布斯对自然状态的描述中,人们有意地使别人遭受不必要的(我们会说这种看法是浮浅的)痛苦。

② M. F. Plattner 在他的著作 *Rousseau's State of Nature*(《卢梭的自然状态》Dekalb, Northern Illinois University, 1979)中指出,卢梭借助事实上的历史状态来解释自然状态,这样这种状态就没有了哲学意义,其意义也就不再含混不清。

③ 卢梭:《全集》,卷三,页 133;《论人类不等的起源》页 45。

④ 见尼采:《全集》,卷五,页 317;《论道德谱系学》第 2 篇,13 节:"所有对全过程进行了符号式压缩的概念都逃避定义,只有那些没有历史的概念才能够定义。"

福,来换取一种空想的安宁”。[1] 这里,我们遇到了卢梭阐释中的一个主要问题,这个问题我们以后还会讨论,这就是:卢梭是否为唯物主义者或唯心主义者解释了无辜的“原始人”向腐化的社会人的转变?

尽管事实上卢梭与霍布斯从相似的假设出发,例如,相信人并非自然地具有社会性,人的行动的主要动机是为了自我保护等等,然而,卢梭却从中得出与霍布斯完全不同的结论。自然状态观念在卢梭那里没有明确的历史性地位,而在霍布斯那里则很清楚。在卢梭那里,自然状态具有一种历史形式,它处于遥远的过去,而作为社会动物的人则按照各进化阶段一步一步不断进化;而在霍布斯那里,自然状态则没有任何历史要求。对霍布斯来说,自然状态并不是存在于遥远过去的一种状态,而是我们一直会陷入的状态。[2] 按照这种说法,自然状态就是我们在没有政治权威时的生活图景:“因此十分明显,在没有公共权力使人们保持敬畏的时候,人们就处于战争状态;而这种战争是一切人对一切人的战争。”[3] 在这种状态中,没有正确与错误、正义与非正义的观念;因为这里没有公共权力,而没有法律就不可能有非正义(这个观点为卢梭和尼采所共有)。在这种状态下,生活的唯一法律就是自我保护。

至于社会及政治义务的起源,霍布斯是这样解释的:人类通过运用理性而认识到,在自然状态中追求权力反而会伤害自己,因而,为了实现自我保存的欲望和摆脱对死亡的根本恐惧,他们走到一起,创立一种主权,一个共和国,从而保证了他们的和平与安全——实际上是结束那种严酷而又可怕的一切人对一切人的战争——而为此付出的代价则是一种近乎于无条件的服从。霍布斯认为,个人可以通过认可“自然法”而获得上述成果。尽管霍布斯遵循传统用法,称这样的法律为自然“法”,但是他对这个术语的使用仅仅是一种隐喻;我们最好把这样的法律理解为一种明智箴言,它有助于自我保护的,是霍布斯所说的“正确理性的命令”。所有的自然法和政治义务都是从个体自我保护的权利中引伸出来的。因此,霍布斯区分“自然权利”与“自然法”。自然权利(Jus Naturale)被界定为个人自己要保护自己的本性时行使自己权力

---

① 卢梭:《全集》,卷三,页 132;《论人类不平等的起源》,页 44 – 45。

② 这一点参见 J. G. Hall, Rousseau. *An Introduction to his Political Philosophy*(《卢梭政治哲学导论》),London,Macmillan, 1973, p. 29。

③ 霍布斯:《利维坦》,章 13。

的自由。而自然法则被界定为理性所发现的箴言或一般规则,这些规则禁止人们做任何危害自己的生存的事。[1] 只要人们对一切事物都有自然的权利,——这对于自然状态中的人的自我保护是必要的——,战争状态就始终决定着人们的命运。

从关于自然状态的论证中,霍布斯首先得出了两条基本的自然法。第一条规定,人类应该尽可能地运用理性寻求和平,并在获得和平之后遵守和平;第二条自然法规定,每个人都应该在他人愿意放弃对所有事物的权利的时候自己也愿意放弃对所有事物的权利,并且,他应该满足于,自己所拥有的反对他人的自由跟他允许他人反对自己的自由一样多。这种自己自然权利的相互放弃由社会契约来完成:群体中的每一个人都与其他人订立契约,从而迫使自己不要违抗他们已经认可为主权的人或[政治]体的命令,他们承认主权是绝对的权力。

很清楚,在霍布斯关于政治社会[公民社会]的论述中,自我的利益构成了道德的基础。他的论述的最显著特征也许在于自然法的建构。从其演绎中明显可以看出,这些法律尽管被假定为"自然"法,其实却是"理性"法。自然法[对他来说]是一种手段,通过此一手段,人们克服了在自然的战争状态中那种自我保护的非理性追求,并按照理性箴言来行动。自然法是一套规则,根据这些规则,任何理性存在物,假如对自己行为的处境有充分意识的话,它会追求自己的利益,并且会克服自己非理性的冲动。而且,自然法更是理性社会得以构建的基本前提。恰如一位评论者所言,自然法"既是完美政治智慧(prudence)的原则也是社会道德的原则,并且因此使个体行为的心理动机跳跃到政治法(civilized law)与道德的准则和价值"。[2] 霍布斯在用这样的术语来理解理性,在这一点上,他预示了卢梭的公意概念和康德的绝对命令概念,因为,理性普遍性的观念构成了他解释政治义务的基础。当然,康德对道德的理解根本不同于霍布斯,因为他不允许为自我利益留下空间。事实上,在康德看来,人类行为的唯一道德价值在于行为是出于责任动机而非出于他律的自利原则。[3] 在这一点上,卢梭更接近霍布斯,

---

① 同上,章14。

② G. H. Sabine 和 T. L. Thorson 编, *A History of Political Theory*,(《政治理论史》), Illinois, Dryden Press, 1973(第四版), p. 431。

③ 见康德,《道德形而上学的基础》, H. J. Paton 译, New York, Harper and Row, 1964, 页69-71,108。

在卢梭看来，一个道德共同体的形成，其目的是个体的自利。确实，卢梭社会契约演绎过程的新奇之处在于，社会契约要按照个体自利的真实基础来教育分离的个体，换言之，个体行为只有经由公意从而与他者保持一致，其自利才能实现。霍布斯和卢梭都主张，如果让个体保持其私人性，如果让作为私人的个体自己来决定何为善何为恶、何为正义何为非正义，社会就不再可能；由此，他们为社会契约的存在提供了理由。他们的区别在于对主权的论述。由于对人性的不信任，霍布斯认为，主权必须存在于绝对的权力中；但卢梭则认为主权不能转让，主权属于每一个体，而个体则被视为公意的参与者，也即公民。[①]

在霍布斯看来，自然状态并不标志着政治社会的真实起源，而是指一种回返，一种时间的倒转。[②] 它是从公民社会的衰退，没有任何神圣的含义，也没有任何罪孽。这种状况是非历史的，即是说，它是存在于历史之外的一种状况。政治社会代表着人对自然的胜利。由于自然没有在人的意义上的历史，社会的诞生标志着人对历史的创造。社会秩序的建立根本改变了人的时间经验，因为它结束了人们对自然状态以及对未来不确定性的恐惧与焦虑。

卢梭与自然法的关系是一个模糊的问题，这个问题已成为研究卢梭作品的学者意见不一致的来源。争议存在于两方面的评论者之间，一方认为卢梭根本上打破了自然法概念，另一方则认为卢梭重塑了自然法概念。[③] 简单地说，问题可以这样问：有没有先于反思与道德状态的"法律"？如果自然法仅仅是隐喻，它如何能够对我们有强制力？难道自然法仅仅等同于人们在时间中形成的关于正义与非正义的共同看法？它抑或是存在于社会发展之前的某种东西，而要认识其与自然的关联，又依赖于理性培养？

卢梭在作品中对自然法作出了区分，一种是先于理性存在的原初

---

① 事实上，正如 Benjamin Constant 第一个指出，卢梭的主权理论在结构上类似于霍布斯，唯一的区别是，霍布斯把不可分割的权力让给一个人（君主），而卢梭把主权置于集体掌握之中（人民）。见 J. Merquior, *Rousseau and Weber*，页 28－29。

② Wolin, *Politics and Vision*（《政治与幻相》），Boston, Little Brown and Co, 1960，页 264。

③ 卢梭思想中自然法地位的讨论的经典来源，见 R. Derathe's, *Jean－Jacques Rousseau et la Science Politique deson Temps*（《卢梭与他的时代的科学》）（初版于 1950 年），Paris, 1979，页 132－148。

自然法,另一种是只有在政治状态(civil state)下才能培养并充分实现的理性自然法。于是,在从自然状态到政治社会(civil society)的过渡中,自然法经历了与人性类似的转变。显然卢梭相信,存在一种以先天原则为基础,并为所有人承认的道德秩序,它与人们的传统与习俗无关。事实上,正是在此基础上,卢梭才能够发动一场对现代文明如此强有力的进攻,现代文明的习俗和道德才能被他当作一种与我们真正的、善的本性不一致的东西而受到他的批评。

然而,自然法概念在卢梭思想中扮演的角色是矛盾的,因为,在自然状态中,它呈现出来却不为人所知,而在政治状态中,它为人所理解却已经腐化。在正义的政体中,自然法作为行动准则的功能被正当的主权意志与政治法所取代。因此卢梭并不否认自然法的正当性(validity),而只是否认它有什么效果(effectiveness),也就是说,他不认为自然法足以建立社会秩序。然而,认识到以下这点很重要:如果自然法的功能被他思想中的政治教育所取代,那么这种教育就不能违背自然的声音,教育的开展就必须与自然一致,尽管自然不能自己实现自己。

现代自然权利假定人天生就能充分地运用自己的理性,对于此种定义的前述缺点,卢梭在第二篇论文中说,霍布斯已经全然悉知。但是,如果说自然法是历史发展的主题,这并不意味着从原则上说自然法没有在此发展之前的根基。然而,卢梭洞察到霍布斯自然状态观念根本上的不一致。卢梭同意霍布斯政治义务的演绎前提,即是说,自然法必须以情欲(passion)为根基,而这种情欲是先于理性的,其最重要的要素就是自我保护。但卢梭认为,霍布斯要为他自然状态观念的巨大不一致承担罪责,在他看来,尽管霍布斯否认了人天生的社会性,他却仍然把只有社会人才具有的经验当作自然人所具有的性格。在此,卢梭反对霍布斯的主要理由在于,他认为甚至人的理性也不得不用社会化的术语来解释。① 在卢梭看来,在"真实的"、前政治与前文明的自然状态中,由于缺少社会关系,根本不需要义务观念;在一种直觉的、前反思的生存模式中,甚至没有对死亡的自觉和焦虑。因此,在卢梭看来,我们对财产的观念("我的"财产和"你的"财产),对权利与义务的观念,甚至对剥削与统治的观念,都只有在人类的道德和社会发展的背景中才

---

① 见 L. Strauss, *Natural Right and History*(《自然权利与历史》), Chicago, Chicago University Press, 1953, 第页 266 - 270。

有意义。

与霍布斯相反，卢梭主张在自然状态中，本性之善是人的特征。霍布斯认为自然状态中的人具备有目的的行动这样的品质，而卢梭认为这样的品质只有在广泛的、相当复杂的社会关系中才能获得。卢梭同意霍布斯的这种观点：即认为自然状态中的生活是孤立的、非社会性的。然而，与霍布斯相反，由于对人性有根本不同的理解，卢梭并没有从中推论出：人类出于必然性会贪得无厌地寻求权力。在卢梭看来，只有两种前政治的自然情感：自我保护——卢梭称之为 amour de soi（直译为"自爱"）——与同情（pitié）。卢梭认为，在自然状态中，如果相互伤害对于自我保护来说是绝对必要的话，人们只能会相互伤害。在他看来，此种状态中的人们并不以伤害他人或寻求荣耀为乐。实际上，卢梭认为，像虚荣或骄傲一样的情欲完全与自然状态中的人不符合。我们可以进一步说，卢梭的自然人是前道德的，是亚人（subhuman）。

在谈到人的本性之善时，卢梭让我们注意到这样的事实：自然状态中的人是超越善恶的，他们非善非恶，既非有美德，也非邪恶，毋宁说他们的行动完全而且根本是无辜的。[①] 正如施特劳斯所说，在卢梭那里，

> 人在本性上是善的，因为人在本性上是亚人，它能够变好也能够变坏。没什么人的自然建制[宪法]（constitution）这回事，一切特定属于人的东西都来源于或最终依赖于制作或习俗。按其本性来说，人几乎是无限可完善的。[②]

卢梭承认，"善"这个术语只能是一种回诉性的命名，是从具有强势地位的、社会性的角度借用的术语。他似乎是说，人有发展出道德意识的潜能。当我们考察人如何获得了这种意识、人如何开始从道德上理解自己的行动时，那种含混就出现了。卢梭决不是要我们回到自然状态，他的目的是让我们注意到自然人和社会人的根本区别，并表明我们所称的人性只是历史过程的产物。因此，在这一方面可以说，尼采根本上误解或者有意曲解了卢梭人性本善主张的背后意图。对卢梭来说，要回答文明问题，只有发展出一种人类历史，这种历史要表明，与霍布

---

① 卢梭：《全集》，卷三，页 152 – 153；《论人类不平等的起源》，第 65 – 66 页。

② L. Strauss, *Natural Right and History*, 页 271。

斯所主张的相反,人不是天生具有攻击性,也不是天生就是邪恶的。

卢梭政治哲学的目的不是倡导回到自然状态,而是要表明通过何种方式才能使社会的联系具有正当性。然而,这里仍然有一个问题:卢梭认为某些种类的感情优越于其他种类的感情——这是由于他混淆了人的"原初"特征与"自然"特征的结果——而这一点是他论述的基础。在下一节中,我将考察卢梭思想中几个概念所扮演的角色,即 amour de soi、amour - propre 与 pitié,以此作为例了来证明这一点。

自爱、自尊与同情

卢梭在对不同的思想家从人性出发得出自然法定义的途径进行讨论的语境中,引入了 amour de soi、amour - propre 与 pitié 的概念。他认为哲学家们的错误在于,他们考察的是人们为了共同利益必须达成一致的必要规则,然而却又赋予这些规则以自然法的名称,他们事先并不没有任何关于人的本性的真正知识。卢梭认为,在我们对自然人毫无认识之前,如果我们要确定原本属于人的法律,或是要确定最适合于人的本性的法律,那是徒劳无功的。我们所能确定的只是这一点:如果它要成为法律,那么它所强制的意志必须要服从于它,而如果它同时又是自然的,那么它就必须直接来自自然的声音。[①] 如果我们把所有"科学书籍"丢在一旁——这些书籍只让我们看到书籍自己所塑造的人——而是思考人类灵魂首要的、最简单的运作,我们可以在其中看到两个先于理性的原则,其一是使我们致力于自身的福祉和保护,其二则是在我们看到任何其他有感情的生物——尤其是我们自己的同类——遭受痛苦或死亡时,激发我们产生一种自然的厌恶。卢梭说:

> 在我看来,自然权利的所有规则都是从人类知性在这两个原则之间所建立的相互协调和相互联结派生出来的,在此无须再加上人的社会性这一原则。而后,由于理性的不断发展,终于达到了压制自然本性的程度,此时,我们的理性便不得不在其他基础上建立这些规则。[②]

① 卢梭:《全集》,卷三,页 125;《论人类不平等的起源》,页 41。
② 同上。

虽然卢梭同意霍布斯关于自然人天生有的渴求幸福与保护的欲望，但他却根本不同意自然人天生有对荣誉的渴求。在卢梭看来，后者只有在一种发展了的社会环境中才有可能。自然人的生活是孤独的，不具有社会性，在其中没有这种攀比的情欲。在论不平等的论文一个重要的脚注中，卢梭解释了在他与那些持人性恶观点的哲学家之间在这点上的关键区别：

> 不要把 l'Amour - propre（自尊）与 l'Amour de soi - meme（自爱）混为一谈，二者无论就其本质还是效果来说都是迥然不同的。自爱是一种自然情感，它使每一种动物都寻求自我保护。在人类中，由于自爱为理性所指引，并为同情（pitié）所校正，从而产生人道与美德。自尊则只是一种相对的、人为的情感，它产生于社会，并使每个人重视自己甚于重视任何其他人，使所有人相互损害，它是荣誉感的真正起源。因此我坚持认为，在我们的原始环境中，在真正的自然状态中，自尊根本不存在。[①]

自尊是一种寻求承认的欲望，是尊重自我的需要，它只能在他人对自我的评价中才能找到。有必要在虚荣和骄傲之间做一区分，因为卢梭在其作品中对自尊并不是简单采取批评的态度，而是只批评自尊的过度与激烈的表现。骄傲是寻求对具有内在价值的品质的承认，它有助于共同体的形成，因为这些内在品质是在为他人服务中得到承认的，而虚荣则是为没有内在价值的事物寻求承认。[②]

---

① 卢梭：《全集》，卷三，页 219；《论人类不平等的起源》，页 66。

② 参见 A. Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*，《卢梭，自然与历史》，Toronto, Toronto University Press, 1987，页 94 - 95，页 110。尼采在《人性，太人性的》第 89 节对虚荣的本性做了很好的描述，并且明确地在适当的自尊和过度的自尊之间做出了区分。他认为，我们看重他人的好意见，但只有在我们这样做既不能为我们带来好处，也不想取悦他人的时候，才有所谓虚荣。"服从权威的坚固习惯"，"同人类一样古老"：正是这样的习惯激发人们为了相信自己，而去依靠一种外在的权威。通过他人的意见，我们才能获得对已经形成的关于自身的意见的肯定。然而虚荣者却牺牲了别人的快乐而取悦自己，他或者欺骗他人，使他人对自己形成一个错误的意见，或者通过比如引起他人的嫉妒而把目的指向一种给他人带来痛苦的好意见。

在自然状态中，每个个人都是自己行动的法官，很简单，他们是自己行为的唯一观察者。换言之，每个人的自我评价不依赖于其他人。在自然状态中，没有在人们之间的比较性的价值评价。由此，卢梭主张自然人既没有憎恨，也没有报复的欲望，因为这些情感都是建立在企图伤害别人的基础上。卢梭由此得出的论断与尼采非常相似，他认为，早期人类生活（尼采称其为人类生存的前道德时期）在思考人的行为的道德价值时，要思考的最后一件事才是行为背后的意图。[①] 卢梭认为，构成侵害的只是伤害的意图，而非伤害本身。所以，既没有相互评价也没有相互比较的人，尽管人类彼此发生许多暴力的行为，但却没有相互侵害的感觉。“总之”，卢梭说，

> 每个人看他的同类，不过如同看另一种动物一样，他能从弱者手中抢夺猎获物，或者面对强者而放弃自己的猎获物，但他只是把这种掠夺看作是自然的事件，丝毫也没有傲慢与鄙视的情绪，除了对成功或失败结果感到高兴与悲伤之外，他并没有其他的情感。[②]

因此，卢梭和尼采都持有此种观点：认为人的行为中有邪恶和做错事的意图，这已经预设了一种道德感的形成，而他们两人都认为道德感是长期社会发展的产物。

我们已经看到了卢梭与自然法学派的哲学家之间争议的根本点，那些哲学家赋予自然人一些情欲（比如自尊），并由此推出自然法的概念，然而这些情欲实际上只有通过社会化的进程才能获得。但是，人们不免要问，卢梭如何能够得出一个更加令人信服的自然权利定义呢？卢梭根据历史演化对自然状态所做的描述在何种程度上更加真实？我们已经看到，对于他所描述的自然状态的确切地位，卢梭也是模棱两可。他只告诉我们自然状态只是一种合法的想象，进而以人性的历史描述为基础，向我们表明，如果这不是真实的“起源”，也至少是真实的“本性”[自然]。这个问题表现在卢梭对同情的理解之中。

在《论人类不平等的起源》中，卢梭说同情是在所有反思之前的纯

---

① 尼采：《全集》，卷五，页 50－51；《善恶的彼岸》，32。

② 卢梭：《全集》，卷三，页 219－220；《论人类不平等的起源》，页 66。

粹感情，所有后来的、使社会关系得以可能的美德，都是从同情中派生出来的。他认为“同情是一种自然情感，它节制了每一个体的自爱行为，从而有助于整个种类的保存”，[1] 正是自然状态中的同情，代替着法律、道德和美德，并且——

> 使得一切健壮的野蛮人，只要有希望在别处找到生活资料，就绝不去掠夺幼弱的小孩或衰弱的老人艰辛得来的东西；正是这种情感，不以“你要人怎样待你，你就怎样待人”这句富有理性正义的崇高格言，而是以另一句合乎本性之善的格言：“你为自己谋利益，要尽可能少地损害别人”，来启示所有人。总之，我们与其到那些精妙的论证中，不如到这种自然情感中，去探求究竟什么是一个人在作恶时，即使他对于教育的格言一无所知，也会感到内疚的原因。[2]

从这段文字我们可以看出，卢梭把同情定位为内心的自然法则，一种先于人的理性和人的社会化的“法则”。但是，在卢梭的论述中难道没有矛盾吗？如果自然状态中的人拥有自然之善，也就是说，他既非有美德也非邪恶，那么，他又怎么可能具有同情的自然情感，而这种情感又教导他通过尽可能少对他人作恶的方式寻求自我保存呢？自然人在自然状态中如何才能知道什么是“邪恶”呢？

我们已经看到，卢梭认为自然人过着一种孤独的、非社会性的生活。而且，自然人还没有产生出自尊。毋宁说，这种对自我的情感产生于跟他人的比较，它只存在于一种具有更加高级社会关系的状态之中。基于此，卢梭这种把同情当作一种自然情感的观点，就似乎存在着根本的矛盾。比如，如果自然人对自己与他人的关系没有意识，卢梭又怎么可能将自然人看到另一个人遭受苦难或死亡时所产生的天生的厌恶感，归于自然人呢？因而，这种对同情的理解当然已经预先假定了人与人之间的认同，然而卢梭却否认这种认同会出现在自然人的生活中。为了前后一致，卢梭当然应当主张，人不仅不是天性邪恶，而且同样也不是天生具有同情心，因为两者都预设了人与人之间的认同，而这一点

---

① 卢梭：《全集》，卷三，页 156；《论人类不平等的起源》，页 68。

② 卢梭：《全集》，章三，页 156；《论人类不平等的起源》，页 69。

恰恰在卢梭对自然状态的论述中是没有的。因此,在卢梭政治哲学的核心之处,同样出现了他在其他哲学家那里探察到的对自然法的不正当演绎。卢梭不仅主张人的本性是善的,也就是说是无善无恶的,从而与霍布斯相反对,他还认为人具有一种自然的同情感,这种同情感为人们提供了有关"邪恶"的知识,不管这种知识是何等原始。

为了解决卢梭论述中的矛盾,必须要认识到自然同情与社会同情的区分。两者之间的关键区别可以从同情的运作与展现的背景中看出。例如,在自然状态中,个体作为同情者对自我的意识,并不是来自与他人的比较,而是一种自发的自我肯定(就像尼采的主人道德),而在社会中,个体在看到痛苦和苦难现象所产生的同情感容易腐化,蜕变为一种反常的自尊。在这种状况下,个体的原初之善丧失了,因为他仅仅通过否定他人来肯定自己(就像尼采的奴隶道德)。[①] 自然人的同情之所以"善",是因为其无辜。它不是从与他人的比较中产生,而是一种纯粹的生理感觉,是一种自发的同情感。

在《爱弥尔》的有关论述中,卢梭的同情观点清楚地以这样的预设为基础,即:通过考虑他人,个体具有了自我认同感,以此形成了个体的认同。在卢梭看来,自我与他人间的关系能够发生,很大程度上是由于自然的同情。因此,他这样描述同情:

> 把我们拉向我们同类的,更多是由于悲他人之所悲,而非乐他人之所乐;因为由于前者,我们更加发现在他人那里感受到与我们自己一样的本性,发现他们对我们的所承诺的关爱。如果说我们的共同需要创造了利益的纽带,那么我们的共同苦难则创造了爱的纽带……"想像"更容易把我们放在一个不幸者的位置,而不是幸福者的位置……同情是甜美的,因为此时,我们把自己置于受苦者的位置上,却无论如何感受到了没有像他一样受苦的快乐。[②]

在《爱弥尔》中,卢梭承认,为了经历到同情感,一个人必须感觉到

---

① 即使我们认识到两者在这一点上相似,事实上仍然是尼采把残酷和复仇的现象看成人类发展中基本的构成要素,就像同情一样。

② 卢梭:《全集》,卷四,页503-504;《爱弥尔》,页182。

一种他自身之外的生活形式的存在,也即他人的生活,而我们之所以能够分享这种生活形式是因为我们共同的受苦。由此,同情才得以产生。"按照自然秩序",同情是"第一种触及人的内心的相互之间的情感"。为了变得有同情感,孩子必须知道他还有他的同类,而他的同类也跟他一样受苦,跟他一样感觉到痛苦。为此,必须唤起孩子的想像力,以把他带出他的自我。[①]

然而,同情在卢梭思想中所扮演的角色既具有讽刺意味,又像自然法一样自相矛盾。同情是一种互相比较产生的情感或激情,它包括了设身处地地感受他人的情感。具有讽刺意味的是,这种防止嫉妒和过度自尊的同情感,却是在与受苦人的关系中所经历的优越感中形成的。同情之所以甜美,因为当我们运用想像力认识到他人的苦难时,我们意识到苦难很容易在我们自己身上发生。因此,同情只是一种道德感,它同时分有自爱和自尊的特征。然而,Roger Masters 认为,同情没有蜕变为自尊,因为它所依赖的想像力的转移是把自己置于更加不幸者的位置上。不过,尼采是敏锐的,他向我们表明,同情如何决不是一种无辜的情感,向别人表示同情实际上如何是等于向另一个不独立的人表示轻视,以及看上去利他的同情如何隐藏着对弱者的怨恨。同情在卢梭思想中的矛盾角色表现为,尽管这种情感在他对霍布斯这样的哲学家的批判中扮演了一个关键的角色,然而我们却必须对它的有效性表示怀疑,因为,在文明化的人性中,同情是一种被埋葬的情感。在自然的野蛮人中,同情自发地产生于一种生理感觉,但它的出现既"清晰"又"模糊"("清晰"是因为它是直接生理感觉的结果,"模糊"是因为它的充分实现需要一种原始人不具备的想像力),而在文明人中,同情所需要的想像完全缺失,因为在公共生活中虚荣心占据了统治地位。[②] 因此,在自然状态中,同情是自发而无效的,因为这里缺少一种正义感以对同情进行反思,而在社会领域中,同情虽然可以培养,却很容易腐化。[③]

对同情的用途与滥用的反思在卢梭思考的文明问题中起着重要的作用。正是这种情感使我们能够建立社会关系,也解释了卢梭对建立

---

① 卢梭:《全集》,卷四,页 505 - 506;《爱弥尔》,页 184。

② 见 Masters, *The Political Philosophy of J. J. Rousseau*(《卢梭的政治哲学》),页 48。

③ N.J.H. Dent 在他的研究中为卢梭对同情的解释提供了很好的辩护,见 *Rousseau. An Introduction To his Psychological, Social and Political Theory*(《卢梭的心理学、社会、政治理论导论》), Oxford, Basil Blackwell, 1988. 特别见页 75 - 76,97,119 - 122。

一个和谐社会的可能性的信心,在这样的社会中,特殊与普遍在公意中得到了统一。因为公意的培养依赖于自我与他者之间一种想象性的认同,而这种认同像同情一样,将自我转移到自身之外。我认为,对卢梭的《社会契约论》可以按照一种历史问题的方式进行解读,也就是说,这本书是卢梭对第二篇论文中的基本问题所进行的回应,这个基本问题就是:既然,政治社会中灾难性的主观主义与个人主义,带来的是建立在骄傲和虚荣基础之上的不平等统治,那么,如何在此基础上建立一种新的、关于团结与共同体的社会伦理呢?尽管对我这种读法许多人会反对,我还是坚持认为,如果考虑到卢梭是把同情视为心灵的自然法,并企图在同情的基础上建立人的社会性,那么我这种解读法就是恰当的。然而,理解这一点很重要:尽管卢梭在业已相互疏远的人们之间建立认同时,把同情当作一种重要的感情力量,但同情自身不足以建立以道德或伦理为基础的新社会秩序。同情是如此变幻莫测,它不能扮演这个角色;相反,能带来社会和谐与秩序的唯一途径是正义的统治。

道　德

在《论人类不平等的起源》第一部分中,卢梭宣称自然状态中的人具有四种内在的品质:对自我保存的关注,同情心,趋于完善的能力和作一个自由主动者(free agency)的能力。在第二部分中,卢梭将注意力转向人的社会化进程。他的主要观点是,只有在历史发展所形成的社会化的进程中,人才能变得有充分的道德。因此,与洛克这样的哲学家相反,卢梭认为自然状态中的人不能被看作道德人。[①] 毋宁说,自然人是潜在地有道德的;他的语言、理性、甚至良心等能力,在自然状态中都是多余的,只有在他进入社会状态后,这些能力才能唤醒和激活。在卢梭看来,正是自由主动者的能力使人从其余的动物王国中区分开来。必须把愿意做与不愿意做的能力看作人的灵魂在"原始"状态中的首要

---

① 参见洛克《政府论两篇》,P. Laslett 编,Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

除了在第二篇论文的序言中,良心的观念在《论人类不平等的起源》和《社会契约论》中都没有讨论过。在《爱弥尔》中,这个概念起了重要作用,并支持了卢梭政治理论的基础——人本性是善。关于在卢梭那里,良心不是价值的超历史的来源,此论述见 Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*, 页 43-46, 139-146。

活动之一。由于拥有自由意志,人能够从经验中学习,以修正自己的行为。由于人是不仅仅有本能的生灵,他能够延迟和训练自己的冲动。除了有选择的能力之外,人还具有自我提高的能力,这种能力内在于人类及其个体之中,通过它,并在环境的帮助下,人发展出其他的能力,并把自己提升到其动物性之上。卢梭所使用的"道德"这个术语,只是指称在社会交往的意义上设想人类行为之方式,也就是说,通过这种方式,人们以社会关系为中介,而达到了对人的行为的道德价值与意义的理解。

卢梭所主张的主要阶段可归纳如下:①

(a) 在自然状态中,人孤立地生活,只有很少且容易满足的基本需要。当他们发现劳动的效用时,人们开始联合,并创立一种临时性的秩序。

(b) 随着技术的进步,第一次革命到来,人们开始建立住所,家族出现了。人类进入父权制时期。

(c)由于最初的社会关系的巩固,语言和理性的运用得以发展。由于一个不幸的机缘,人类发现了劳动分工,这一点使原始的生存型经济转向了生产型经济。因此人的第二次革命是物质发展的结果,表现在冶金和农业上:"正是铁和谷物",卢梭告诉我们,"首先使人文明化,并破坏了人性。"② 既然人类已经达到经济发展的阶段,由此他们能生产大于自身需要的东西,他们就开始为剩余物争斗,因为他们不仅想使用这些东西,而且渴望占有这些东西。换言之,人类不再仅仅关注满足当前的需要,而且具有了对未来需求的意识。他们进入了由竞争和对抗所主宰的利益冲突状态之中。

(d) 现在我们达到了人的进化中的一个不稳定阶段,此时,政治社会和社会秩序的必要性出现了,这是被霍布斯描述为一切人反对一切人的战争的阶段。卢梭反对霍布斯的是,他认为战争状态不是抽象个体的处境,而是那些经历了特定社会化进程的个体的状态。强者制定了社会契约,这是为了给他们生活的不稳定状态与有威胁的无政府状

---

① 这里的论述来自 L. Colletti 的论文 Rousseau as Critic of "Civil Society"(《卢梭作为"政治社会"的批判者》),收入他的 *From Rousseau to Lenin*(《从卢梭到列宁》),J. Merrington, London and New York, New left books, 1972,页 152-153。

② 卢梭:《全集》,卷三,页 171;《论人类不平等的起源》,页 83。

态带来和平与秩序。强者并成功地说服了弱者和处于不利地位者，告诉他们这个契约对他们同对强者们同样有利。"富人"，为必要性所迫——

> 终于想出了一种最深谋远虑的计划，这种计划是前人从来没有想到过的，那就是：利用那些攻击自己的人们的力量来为自己服务，把自己原来的敌人变成自己的保卫者，并向他们灌输一些新的格言，为他们建立一些新的制度，这些制度对富人之有利正如自然法对富人之有害一样……在这种目的下，富人向它的邻人们述说一种可怕的情势：如果所有的人彼此都武装起来相对抗，就会使某些人的富有和另一些人的贫穷，都变成了沉重的负担，无论是在贫穷或在富有之中，任何人都得不到安宁。在述说了这种情势之后，富人就很容易地造出一些动听的理由，诱导他们向他靠拢。他向他们说："咱们联合起来吧，好保障弱者不受压迫，约束有野心的人，保证每个人都能占有属于他自己的东西。因此，我们要创立一种不偏袒任何人的、人人都需遵守的维护公正与和平的规则。这种规则使强者和弱者同样尽相互间的义务，以便在某种程度上，补偿命运的不济。总之，不要用我们的力量来和我们自己作对，而要把我们的力量集结成一个至高无上的权力，这个权力根据明智的法律来治理我们，以保卫所有这一团体中的成员，防御共同的敌人，使我们生活在永久的和睦之中"……社会与法律就是这样或者应当是这样起源的。它们给弱者以新的桎梏，给富者以新的力量；他们永远消灭了天赋的自由，使自由再也不能恢复；它们把保障私有财产和承认不平等的法律永远确定下来，把巧取豪夺变成不可取消的权利；从此以后，便为少数野心家的利益，驱使整个人类深受劳苦、奴役和贫困。[1]

卢梭驳斥了那种把政治社会的起源解释为强者的征服或弱者的联合的主张，因为这两种理由都不能解释社会何以获得了一个正当的基础。如果征服的权利被用来解释社会的起源，那么就必须解释这种状

---

① 卢梭：《全集》，卷三，页176－178；《论人类不平等的起源》，页87－89。

态和一切人反对一切人的战争有什么区别。如果采用第二个理由，就面临着如何定义"弱者"和"强者"的困难，实际上在这里应当用"穷人"与"富人"这样的术语。卢梭认为穷人没有很好的理由来形成自己的联合，因为他们除了自由之外，没有什么可以交换，而放弃他们的仅有的善是多么荒谬。[①] 然而，随着现代政治社会的到来，我们所拥有的只是正当性的表象。

在描写了自然状态到政治社会的演变之后，卢梭让我们考虑这两种状态之间的巨大差距。他认为，在对这个漫长的演变进行追溯之后，我们能够为政治与伦理中的许多问题找到解决方案。他认为，首先是我们会发现，在不同的阶段中，人是不同的。我们会认识到：

> 人的情欲不知不觉地改变着他的本性；为什么我们的需求和快乐最终会寻求新的对象；为什么当原始人逐渐消失后，社会展现在我们眼前的只是一群做作的人和做作的感情，而这些只是新的关系的产物，并没有任何真正的自然根基。[②]

卢梭的基本观点是，原始人在自身之中找到快乐的源泉，而做作的、或者所谓的文明人却完全依赖他人的认同。卢梭的结论是，人对权力与名誉——霍布斯称为"荣耀"东西——的渴望并不是"自然的"，而是特定的社会化进程的产物。

在对卢梭的阐释中，一个主要的争议是，在他第二篇论文中，他为人的社会退化提供了一种唯物主义的还是唯心主义的理由。一位评论者认为，卢梭关于人从自然人到人为的人的转变的主张，依赖于这样一种信念：如果以物质条件为基础，那么从根本上说，人的腐化是他进人与他人社会关系的产物。如果人在自然状态中本性是善的，这只是由于他独立于社会关系之外。换言之，问题的根本原因并不是经济发展带来的物质上的相互依赖和不平等，而是卢梭所描述的自尊现象。[③]

---

① 卢梭：《全集》，卷三，页 179 - 180；《论人类不等的起源》，页 91。

② 卢梭：《全集》，卷三，页 192；《论人类不等的起源》，页 104。

③ 参见 J. Charvet, *The Problem in the Philosophy of Rousseau*（《卢梭哲学中的社会问题》），Cambridge, Cambridge University Press, 1974, 页 2 - 3, 26。对此问题的深入探讨，也可参见 A. Skillen, *Rousseau and the Fall of Social Man*（《卢梭与社会人的来临》）60(1985)，页 105 - 121。

这一点似乎表明，在卢梭看来，社会联系从来就是不合理的，如果人要重新成为"善"的，唯一可能的途径就是返回到自然。

卢梭对道德的讨论为这种解释提供了支持。比如，在《论人类不平等的起源》中，当讨论社会交往随着家庭的建立和永久定居而逐渐出现时，他说道：

> 随着观念和感情的互相推动，以及心与脑的启动，人们逐渐抛弃了他的原始野性……他们习惯于聚集在小屋前面、大树周围，歌唱与舞蹈——爱情和闲暇的真实产物——变成了悠闲的、成群的男女们的娱乐，甚至成为他们的日常生活事项。每个人都开始注意别人，也愿意别人注意自己。于是公众的重视具有了一种价值。最善于歌舞的人、最美的人、最有力的人、最灵巧的人或最有口才的人，变成了最受尊重的人。这就是走向不平等的第一步；同时也是走向邪恶的第一步。从这些最初的爱好中，一方面产生了虚荣和轻蔑，另一方面也产生了羞惭和羡慕。这些新因素所引起的紊乱，终于产生了对幸福和天真生活的不幸的后果。人们一旦相互品评，尊重的观念就已在他们心灵中形成，每个人都认为自己有被尊重的权利……由此便产生了最初的礼让的义务，甚至在野蛮人之间也是如此；一切有意的侵害都变成了凌辱……这样，由于每个人对他所受到的轻视应怎样予以惩罚，是按照他对自己的尊重程度来决定的，所以，报复就变成了可怕的事情，人也就变成了好杀和残忍的动物。①

这一段中描写的人类与自然人形成了显著的对立，自然人的本能与理性使他们只关注自我保存，由于天然的同情心，自然人的行动不能对他人进行有意的伤害。一旦人类以如上的方式结合在一起，社会关系在交往中就变得更加突出，我们就看到了道德的产生。在卢梭看来，道德属于人类交往和社会关系的领域。正如他在《爱弥尔》中写道：

> 人不能总是独自生活，因此人很难保持善；当人与他人的

① 卢梭：《全集》，卷三，页 169－170；《论人类不等的起源》，页 81－82。

> 关系得到扩展时,这种困难必然增加。因此,社会生活的危险便首先要求必要的技艺和必要的关注,以保护人的心灵,使它免遭另外的需要所带来的伤害。①

这几段文字似乎支持了那种认为卢梭把人的腐化当作进入社会关系的结果的观点。然而,我们在后面对《社会契约论》的考察中将会看到,卢梭其实认为,人只有作为社会的一员,才成为完全的人。因而,上述的观点就缺乏说服力。在此,我认为必须区分卢梭思想中的两种社会关系,一种能使人向"善"(变得有"美德"),一种则会使人丧失社会能力,从而危及人的潜在的善。卢梭政治哲学的基本目的不是要回归自然,而是要表明,通过何种方式,人的社会联结才能成为正当的。在卢梭看来,这需要一个建立在道德关系基础之上的社会,而在这样的道德关系中,互利与相互承认在这社会交往中处于主导的地位。②

这种主张在《论人类不平等的起源》中能够找到支持,在该论文中,卢梭明确地告诉我们,按照他对社会发展的研究,他所谓的敌对与竞争的"邪恶",以及牺牲他人而获利的欲望,"首先是财产权的后果,其次也是日益增长的不平等的、不可分离的附属物"。③ 而且,卢梭在结束他的论文的第二部分也是最后一部分时,告诉我们,他已经充分地表明,腐败决不存在于自然的原初状态,而只是社会所产生的不平等的产物,是不平等转变了"我们所有的自然倾向"。④ 因此,卢梭在总结他这项对社会人和道德人历史发展的研究时表明,在强者与弱者之间业已订立的社会契约是不正当的,因为这样的契约是以不平等的社会关系以及由此产生的不公正的道德义务为基础的。卢梭认为他毋庸置疑地证明了,这种社会契约是不正当的,是不符合人的真正本性的。以下这段对现代人性所作的论述是最有力的论述之一,也是业已获得证明的论

---

① 卢梭:《全集》,卷四,页493;《爱弥尔》,页175。

② 参见 Dent, Rousseau, 页21-24,55-56。Colletti, *From Rousseau to Lenin*,页164。他们认为卢梭的思想很容易导致两种理解,一种认为他渴望回到前社会的人,另一种认为他的主要用意是确立一个拥有正当性的社会,因为他混淆了对特殊社会关系的批判(作为市场资本主义的市民社会)与对一般社会关系的批判,因此对社会的特殊形式的批判变为对社会的一般形式的批判。

③ 卢梭:《全集》,卷三,页175;《论人类不等的起源》,页87。

④ 卢梭:《全集》,卷三,页193;《论人类不等的起源》,页105。

述:

> 根据我的说明,我们可以断言,在自然状态中,不平等几乎是不存在的。由于人类能力的发展和人类智慧的进步,不平等才获得了它的力量并成长起来;由于私有制与法律的建立,不平等终于变得根深蒂固而成为合法的了。此外,我们还可以断言,仅为实在法所认可的精神上的不平等,每当它与生理上的不平等不相称时,便与自然权利相抵触……因为,一个孩子命令着老年人,一个傻子指导着聪明人,一小撮人拥有许多剩余的东西,而大量的饥民则缺乏生活必需品,这显然是违反自然法的,无论人们给自然法下什么样的定义。[①]

因而,对于卢梭所说的文明问题,其唯一的解决途径似乎不是回归自然,——因为这是不可能的,回到森林与熊共居的可能性已明确被卢梭排除[②] ——,而是构建一个社会,在其中,人们按照自由与平等的社会关系与他人交往,自由和平等的价值从而起着主导的作用。换言之,在卢梭看来,我们需要的是一种政治的解决方案。

然而,我们必须承认,卢梭所描述的腐化状态,从根本上讲是模糊的。不可否认,在卢梭作品的某些段落中,他似乎质疑所有、任何的社会关系是真正的社会关系。我们在卢梭的《一个孤独散步者的遐想》中清楚地看到,在社会中,他只有不为环境所见时才会快乐。我认为,一个卢梭的解释者断然清除这种模糊性是不明智的,这种模糊是卢梭思考社会问题的核心;与此相反,我认为更好的做法是保存卢梭思想的丰富,保留其中的所有矛盾和紧张,因为他所抓住并阐明的这些矛盾和紧张,正是我们所谓的"现代"的经验。

结　语

在他的第二篇论文中,卢梭用不祥的话语提出了文明的问题,却并不是要提出它的"解决方案"(如果他是如此描述的话),直到八年后,他

---

① 卢梭:《全集》,卷三,页 193 - 194;《论人类不等的起源》,页 105。

② 卢梭:《全集》,卷三,页 207;《论人类不等的起源》,页 112。

才在《爱弥尔》中提出了人的道德教育，并在《社会契约论》中提出公民的政治教育。针对卢梭对文明的批判，需要的是两个方面的改革，即在社会之中的个体之改革与个体在其社会性方面的改革。① 在第二篇论文中，他并没有提出对此问题的令人满意的解决方式，尽管回归自然的想法已经被卢梭坚决排除。在《爱弥尔》中，卢梭清楚地表明，人与公民之间的选择并不是在自然和社会之间选择，社会自身就是这种冲突的来源。最好的社会制度知道如何改变人的自然，从而用相对的生存方式代替绝对的生存方式，把"我"转变为"我们"，也就是说，把一个私人转变为公民。爱弥尔生活在政治社会之中，又不属于政治社会。② "如果在历史中能够产生那种对人及其文化生存的必要降贬的话"，那么这样的人就是爱弥尔一样的人。③ 为了创造出自然人（一种过着简单、诚实的生活的人），并不必在森林深处造出一个野蛮人，而是要创造出一种社会人，他对自我的意识既不是由情欲所决定，也不是由他人的意见所决定。换言之，问题是要创造出一种自主的人，他既是主动的，又是道德的，或者毋宁说，他正因为是主动的才是有道德的。

在这样的语境中，卢梭对善与美德的区分就非常重要。在自然状态中，人是善的，而非具有美德。政治社会中的公民则不仅仅是善的，而且拥有美德。正是作为一个公民，才使人不仅是善的，而且还是拥有美德的道德人。善是无辜的，但这仅仅是因为不伤害他人。善存在于孤独的、没有交往的状态中，那里没有邪恶。而美德则依赖于培养美德的教育，这样的教育使人们学会控制情欲；而且美德只能在社会状态中存在，在此，美德依赖于他人的承认，且这些"他人"是生活在不被虚荣所主宰的共同体中，他们并未腐化。④ 生活在社会中的好人比自然人更自由，因为他作为一个自我立法者而生活。但这里我们遇到了卢梭思想核心的另一个矛盾：要成为一个充分的自然人，必须要成为一个公民。他为了社会而接受教育，但他不是由社会来教育。因此，爱弥尔的

① Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*, 页 165。

② 见 Masters, *The Political Philosophy of J. J. Rousseau*，页 11。爱弥尔的矛盾的教育在马克思早期对无产阶级的革命角色的观察中体现出来，他们既是市民社会的阶级，又不是市民社会的阶级。见 K. Marx, *Early Writings*（《早期著作集》），R. Livingstone 译，Middlesex, Penguin, 1975，页第 256 - 257。

③ Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*, 页 240。

④ Masters, *The Political Philosophy of J. J. Rousseau*, 页 154 - 155。

教育充分揭示了卢梭对社会极度矛盾的情绪。教育的任务是内在矛盾的，因为教育是把个人培养成为社会的人，而教育又是要保护个人免受社会的影响。

尼采认为卢梭有一种幼稚的、非历史的愿望，即"回归自然"，然而尼采这种论断是完全错误的。相反，在卢梭那里，伦理与政治教育，其任务是改变人的本性和克服腐化，明白这一点是非常重要的。[①] 但是，在转向考察卢梭思想中的公意概念如何运作之前，我想考察一下这样一种观点并以此为本章作结，即：卢梭第二篇论文的重要性在于他把历史的问题放在了政治理论的核心。

近年来，Asher Horowitz 在研究卢梭的自然与历史的概念的重要著作中，令人信服地讨论了这种观点。[②] Horowitz 说："在卢梭看来，必须把人性看作一个历史进程，并在人性矛盾展开的语境中来把握政治问题。"[③] Horowitz 认为，卢梭超越了启蒙运动与自然法理论，后者都是把人的本性看作静止的、超验的，并以此作为自己的理论基础。由此，卢梭抛弃了自然与人为的抽象对立，而代之以历史与辩证的人的本性理论：

> 一种历史的生存是指，野蛮人直觉冲动的自发性与直接性，逐渐让位于人为的桎梏、约束和强制，后者不仅统治着现代欧洲文化，也统治着文化本身。[④]

从很大程度上讲，Horowitz 的解读是对卢梭思想中自然法地位整个问题的争论所进行的一个修正。然而，卢梭是一个深刻的历史思想家，他使自然法概念彻底化，但是，因为他把人的本性历史化就简单地推出他放弃了自然法概念，却是错误的。恰恰相反，卢梭需要这样一个概念，并以这个概念向现代文明的堕落与腐化发动了强有力的进攻。正如他在第二篇论文序言中所清楚表明的那样，除非我们有了对自然

---

① 关于政治与伦理的统一，见卢梭《全集》，卷四，页 52；《爱弥尔》，页 197："社会必须放在个人中研究，而个人必须放在社会中研究；那些希望把政治与道德割裂开的人，不会理解任何一方"。译文稍有改动。

② Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*, 页 36。

③ 同上，页 46。

④ 同上，页 31－32。

人的理解与知识(要做到这点只有研究自然人的能力和他们的“后续发展”),否则我们不可能评判当前的腐化状态。卢梭需要历史概念,但这完全不是为了放弃自然法的概念,而是为了挑战霍布斯那样的思想家所提出的政治理论。通过表明人是有历史的,表明我们以前当作“自然的”的东西实际上是“社会的”,卢梭就能够挑战霍布斯对自然状态是一切人反对一切人的战争的解释。卢梭对霍布斯的批判之所以强有力,主要是由于他对具有同情心与本性之善的原始人的描述。

因此,卢梭对文明问题的解释既令人困惑,又使人不安。如果自然状态严格来说是前-人的,甚至是亚人的,那么看起来,不仅回到这种状态是荒谬的,而且把这种状态当作判定人性的标准也同样是奇怪的。人性是历史进程的产物,但这一进程的产物让卢梭厌恶和失望。卢梭写作第二篇论文,也许就是为了唤醒现代人,让他们从自负中走出,激发他们的行动;但是,他这篇论文也同样会使人们对人性充满厌恶与鄙视,引导人们去从事一个报复与怨恨的血腥政治。

卢梭有关文明问题的看法蕴含着对历史发展和历史意义的道德解读。历史之所以有意义,只是因为它能够引向一个道德目标,这个目标就是:人是伦理的、自我立法的、自主的行动者。但是,如果我们像卢梭那样失去对历史的信心,那么我们对文明问题的解释所带来的后果,要么是意志的瘫痪,要么是企图完全超越历史问题。这两种立场在卢梭那里都能找到;前者,比如在他的自传性的作品《一个孤独散步者的遐想》之中,后者,比如在《社会契约论》中。我把历史问题当作它第二篇论文的主题,在此我们就要问,在何种程度上,他历史问题的回应是采取公意的形式?在何种程度上,这种回应是要构建一种意志,这种意志是如此抽象和纯粹,以至于它决不受制于社会与历史生活的兴衰变迁与变幻莫测?

第三章　化圆为方:卢梭论公意

政治中以法律驾驭人的问题,相当于几何学中化圆为方的问题。

卢梭,《论波兰政府》(1771－1772)

论"社会契约"

我们完全可以把卢梭《社会契约论》第一章开始处的文字,看作是最鼓舞现代革命精神的座右铭。"人生而自由",卢梭写道,"但无处不在枷锁之中"。[①] 在这部著作中,卢梭不再关注人的社会奴役状态之起源,而是关注如何使社会联结成为正当的。认为该书第一章这句著名的起首句是在鼓吹一种回到自然的观念,这种看法是卢梭式神话的一部分。事实上,卢梭的目的是要表明,一种什么样的社会联结才能被人们的心灵认为是正当的。该书是对政治权利原则的追问。[②] 换言之,卢梭在此也不是要研究既有的政府和既有的社会实践,而是考查一种正当的政府之基础,表明政治义务的正当性基础。对政治权利原则的研究,使他得以追问,何种形式的政府以及何种类型的社会,会带来美德的统治而非腐化的统治。因此,该书的前提是卢梭相信人的本性之善;如果没有这样的信念,这种追问就既不可能,也没有价值。

然而,我们必须知道,卢梭对政治权利的追问还有一个前提,即社会秩序尽管是一种神圣权利,它却并非来自自然,而是建立在约定的基础之上的。这就解释了为什么这部著作是对政治权利原则的追问,而不是对自然权利原则的追问。因此,在这部著作的开始几章,卢梭驳斥

---

① 卢梭:《社会契约论》,卷一,章一。

② 这一点参见 Ronald Grimsley 所编的《社会契约论》导言,Oxford University, 1972, p. 15。关于《社会契约论》的不同版本,参见 J. G. Hall, Rousseau. *An Introduction to his Political Philosophy*(《卢梭政治哲学导论》), London, Macmillan, 1973, p.56－61。

这样的主张：合理的权威，即政治权利，可以建立在强者的权利与奴役的基础之上。他说："由于没有人具有在其他人之上的自然权威，由于强权不能创造权利，我们必须得出，约定构成了所有人们合法权威的形式。"① 但是，与霍布斯相反，卢梭认为建立社会契约的基础不是放弃人的自由而认可国家权威。在他看来，以这种方式放弃自由，就是放弃了人之为人的身份，因为正是自由主动者的能力才赋予人以人性。而且，让渡人的自由也就去除了人的行为的道德性。因此，卢梭拒绝了霍布斯对主权问题的解决方式，后者要我们在两个方面之间做出严酷选择，要么是绝对的权威，要么是无限的服从。卢梭说，如果征服或奴役的自然权利成为政治权威的基础，那么，我们看到的将只不过是主人和奴隶之间的关系，不是人民与统治者之间的关系，只是一个聚合体，而不是人的社会联合。由此，卢梭告诉我们，他将继续考察使一个民族成为社会联合的行为，因为这是社会的唯一真实的基础。然而，卢梭用约定式的公意概念克服霍布斯在专制主义和无政府主义之间设定的严酷选择，从而构建的那种正当政治权威的模式，却同时表现与专制主义者和无政府主义者相同的两种倾向。②

在引入社会契约的概念时，卢梭假定人类"已经达到这样一种境地，即：在自然状态中不利于人类生存的种种障碍，在阻力上已超过了每个个人在那种状态中为了自我保存所能运用的力量"。③ 换言之，卢梭观点的前提是相信个人不再能够在自然状态中靠自己生存，出于必要，他们必须与他人结合，组成一个共同体。然而，在提出这一观点之后，卢梭立即面临着一个巨大的困难。造就这样一个社会契约，如何才能保证个人在其中实现而不是牺牲掉其自然的自由呢？换言之，为了让前政治的人离开自然状态而融入社会，为了把他们带入一种人与人

---

① 卢梭：《社会契约论》，卷一，章一。

② R. D. Masters 在其 *The Political Philosophy of J. J. Rousseau*（《卢梭的政治哲学》），New Jersey，Princeton University Press，1968，p.322 的注释中指出，卢梭正当性原则通过一种革命的无限权利得到强化。卢梭的无政府主义表现在，他让个人当作其所承担的社会义务的仲裁者。因此，个人并不是无条件地放弃自己的自然自由，而是采取了一种"存款"的方式，一旦道德共同体的其他人稍有滥用权力，人们就会要求重新建立一个共同体。关于这一点，参见 K.F. Roche，*Rousseau*，*Stoic and Romantic*（《卢梭、斯多亚派和浪漫主义》），London，Methuen，1974；p.65。无疑，黑格尔正是因为看到了这一点，才认为卢梭对政治权利原则的思考不可能建立政治社会，因为一旦建立起来，它就很容易被毁坏。

③ 卢梭：《社会契约论》，卷一，章四。

之间相互依赖的关系之中,我们能够提供什么样的道德理由呢?卢梭在一段著名的文字中说明了他的困难,他写道:

> "要寻找出一种结合的形式,使它能以全部公共力量来维护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使每一个与全体相结合的个人又只不过是在服从自己本人,并且仍然像以往一样地自由。"这就是社会契约所要解决的根本问题。[①]

卢梭要解决的不过是现代政治思想中那些根本的二律背反:自由与权威,个体与社会(人与公民),自由与必然,欲望与理性。通过社会契约,人把自己提升为道德人。卢梭的观点假定,通过这种政治构建的创造性行动,个体和他所在的共同体之间将不再有任何利益分歧,二者将成为同一的。因此,在构建这种政治形式时,社会契约应该要求,"每个结合者必须将自己及其所有权利让渡给整个共同体;因为,首先,每个人都把自己全部地奉献出来,因而对于所有的人来说,条件都是同等的;既然条件对于所有的人都是同等的,便没有人想要使这些条件成为别人的负担了"。[②] 换言之,个人将不会只是失去他在自然状态中所享有的独立,而是获得了另一种形式的独立,这种独立是通过依赖性而获得,通过成为道德共同体中的一员而获得的,而这样的共同体则是建立在自由与平等的社会关系的基础之上的。通过这种对社会契约的论述,卢梭完成了对霍布斯的颠倒。

卢梭赋予由社会联合而建立的"道德联合体"以主权地位,由此颠倒了霍布斯。他用"公意"这个术语来描述这种主权形式,在这种主权形式中,存在着个人与道德共同体之间的完全同一。在霍布斯的主权论述中,个体意志被剥夺,而卢梭关于主权的描述则要求个人意志的实现。在霍布斯那里,为了解决意志的复数存在的问题,要创造一种被赋予绝对权力的个别意志。相反,卢梭寻求的解决途径是,特殊意志的复数存在将创建一个共同体,在其中个体与普遍在公意中达到同一。事实上,正如许多评论家所言,卢梭在此使用"社会契约"是容易引起误导

---

① 同上。
② 同上。

的，因为由此建立的共同体并没有为了它的存在和"意志"而依靠统治者与被统治者之间的契约关系。在卢梭对社会契约的理解中，并没有这样的区分。比如，在卢梭社会契约中，个人在服从公意时，只是在服从他们自己；换言之，他们根本不是在服从命令，他们不是受束缚，而是自由的。通过联合而建立的共同体本身并不参与契约，因为在个体与共同体之间的主权行为中，不存在权力的交换。[①] 如果是这样，卢梭为什么要使用契约的概念呢？问题的答案在卢梭为现代政治生活的二律背反本性、主要是个体与社会之间的二律背反关系所提供的原创性的解决办法之中。

卢梭需要社会契约的概念首先是为了公意的形成。然而，卢梭对社会契约问题的阐述，其最显著的地方并不是要鼓吹个别意志服从公意，他建立社会契约的基础也不是个别意志的抽象的、纯粹形式的统一，这些都是他要批评的；他的社会契约阐述最显著之处，是直接诉诸于政治社会(civil society)[公民社会]中孤立的、自主的个人，——政治社会在霍布斯与洛克那里被描述为一种建立新的伦理-政治共同体的途径，其中，特殊与普遍在公共的同一中统一在了一起。卢梭相关作品中最有趣的一篇被称为"日内瓦手稿"，它原本是《社会契约论》第二章，但在该书最后出版时被卢梭删除。手稿的题目是"人类的一般社会"。[②] 在这篇手稿中，卢梭要处理的是前政治的个人，他们强壮又独立，认为自己没有成立共同体的需要。问题不是要教导这些独立的个人什么是正义，而是向他们表明，如果处于正义中，他们会获得何种利益。卢梭问道：

> 人在哪里，谁能把自己和自己分离？如果自我保存是自然状态中的第一格言，我们能够让人用这种方式考虑总体的人类吗？我们能够使他强加给自己一些责任吗(他自己并看不到这些责任与他自己的关系)？……我们不是需要向他表

---

① 对这些观点所做的一些很好的描述，参见 A. Horowitz, *Rousseau, Nature, and History*(《卢梭—自然与历史》), Toronto, Toronto University Press, 1987, p.94-95, 183-193。

② 卢梭：《全集》，卷三，页281-289；Cole 译，*The Social Contract and Discourses*(《社会契约论与论文》), London, Dent, 1973, p.155-162。

明,他的个人利益是如何需要他服从公意吗?[①]

这样的独立存在者基于什么理由才需要这些东西?他怎样才能克服在他自己原先的倾向与法律之间的冲突呢?他怎样才能泯灭自己内心的声音和良心呢?卢梭对此的回应是,设想一个社会,这样的社会能为这些独立的个人提供他们在自然状态中所没有的道德教育。

从自然状态到政治社会的转变,使个人从欲望的主宰中解放出来,并赋予人以理性的自由。卢梭说,现在社会造就的是"一个理智的生命,一个人",而"不再是一个愚昧的、没有想像力的动物"(同上)。卢梭这样解释社会契约:个人由此失去了自然的自由与对物的无限权利,但他们获得的是政治的自由与对其拥有物的所有权。换言之,只有参与按照自由与平等原则建立的社会契约,人们才会获得洛克等人所认为的在自然状态中就有的那些好处。在卢梭看来,人进入社会,需要经历本性上的深刻转变。为此,人所获得的最重要的东西是道德自由,正是道德自由使人成为他自己的主人。因此,卢梭用自我统治来定义道德自由,"只服从欲望是处于奴役之中,而服从我们自己所制定的法律才是自由"(同上)。

卢梭对政治权利原则研究的第一句话就表明,他所关注的主要是正义。他要探究的是,"在政治秩序中",是否"存在着有关某种管理的、确定与正当的规则,而通过这种管理,人如其所是地被对待,法律也是法律本身的样子"。他的目的是要统一"权利"与"利益",以使正义与功利统一,而通过其自主,个体所意求与所获得的东西,既符合正义,又符合其自我利益。[②] 在《日内瓦手稿》中,卢梭提到的是政治体的宪法,而不是政治体的"管理"。但是正如 Maurizio Viroli 指出,卢梭所说的管理并不是指管理私人或公共事务,而是指国家秩序,即表明治理者与被治理者之间关系的政治法或宪法。因此,必须确认能为正义的宪法提供支柱的规则。[③] 一部正义的宪法并不是依靠强力来维持它的法律与规则,而是满足社会成员的需要与欲望,它也远非个体的集合,不是为

---

① 卢梭:《全集》,卷三,页 288 - 289;《人类的一般社会》,页 161 - 162。

② 卢梭:《社会契约论》,卷一。

③ M. Viroli, *Rousseau and the " well - ordered society"* (《卢梭与"良好秩序的社会"》),Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 119。

一群个体仅仅追求个人所得与利益提供一个更加安全的立足点。卢梭正义政体模型中的紧张,在于他企图从个人主义的前提出发,获得一个有良好秩序的社会的概念,因为在这样的社会中,在公共事务或政治事务中追求美德,不仅被认为是最高的善,而且还需要个人不断牺牲自我的利益。因而,这时就需要公民教育与政治美德教育,以说服那些认为可以在其傲慢的独处中获得自由的强大、独立的人,让他们知道,要获得真正的自由,只有成为一个道德的行为者,成为在社会中根据美德行动的公民。事实上,卢梭所面对的正是《理想国》中苏格拉底面对的问题,即说服个人过一种高贵、正确的道德生活。自然法之所以全无效力,仅仅是因为人类并非自然地就遵循正义的规矩,因为他们发现做坏事比过一种道德生活更有利可图(同上,p.124)。

要获得正义与功利的统一,必须具备一些条件,比如在正义体系中建立权利与义务的互惠原则,它能确保所有公民享有司法公正,确保所有公民在主权体的审议中享有对等的关系。因此,为了要寻求自身利益,个人只有寻求公共利益,因为它们是完全同一的。每个人的利益都被普遍法所管辖,因为只有这样才能获得和保证正义与平等(同上,p.128)。

黑格尔批评卢梭没有解决现代政治生活中的二律背反,Viroli 企图在这点上捍卫卢梭。黑格尔认为,在卢梭那里,使个别与普遍的对立得以克服的公意概念,并不是一个理性的普遍意志,而只不过是个体意志的总和。很明显这是对卢梭立场的歪曲,事实上,卢梭区分了"众意概念"(will of all)(它只是特殊意志的集合)与正确理解的公意概念。Viroli 认为,卢梭的政治学的基础是法律主权,其基础因而也就是理性意志,而非黑格尔所认为的只是个体意志(同上,p. 9)。然而,这种对卢梭深刻而有力的辩护也同时表明,在个别与普遍之间存在着公意所需要的同一,这种同一并非基于洛克式抽象个人主义的前提,而是基于卢梭本人的具有自由意志与良心的自主个体的前提。在这里,我们可以看到尼采关于自主性与道德相互排斥的观点与卢梭的相关性,因为在此我们可以看到,自主性总是过度的,真正的独立所要求的不是个人服从抽象的公意,而是个人骄傲地接受自己行动的责任,接受他是谁与他将成为谁的责任。

主权:"公意"

公意概念无疑是卢梭道德与政治思想中最复杂和最有争议之处,我们可以认为,在这方面它可以与尼采的权力意志相比。如果说公意在卢梭政治哲学中所扮演的角色与自然法在霍布斯与洛克政治思想中所扮演的角色相同,在某种程度上是恰当的。在卢梭看来,公意是法律与主权的来源;事实上,公意在他看来也是政治权利的基础。公意最有争议之处来自卢梭在《社会契约论》第一卷中的主张:如果有谁拒绝服从公意,就要"强迫他自由"。[1] 许多人认为,这样的说法表明,公意的思想是一种专制思想,它预示了后来的现代极权主义政体的产生,包括法国大革命的恐怖统治。[2] 在这里,我要考察一下,在何种程度上,公意概念的复杂与紧张,其实是由于卢梭企图把道德建立在个体意志的利益普遍化基础上。在卢梭与康德对道德的描述中,既有重要的相似之处,也有重要的区别;如果我们要考虑在何种程度上我们可以在尼采对康德的批判中,找到他批判卢梭的基础,那么就必须要认识到这一点。我将表明,我们可以把公意看作一种新的伦理政治化的努力,由此来捍卫公意的原则;但我也将表明,在公意的形成中,特殊与普遍之间完全同一的必然性消除了自主性的伦理原则,而后者却正是公意的政治理想。

公意企图在公共利益的基础上建立社会。如果个体意志之间的碰撞使建立社会成为必要的,那么个体意志之间的一致则使建立社会成为现实可能的。正是这些个体意志的不同利益中共同的因素,构成了社会的纽带或联结,没有它们,社会就不会存在。卢梭正是把公意当作共同利益的意志,由此发展出主权理论。他写道:我认为——

> 主权既然不外是公意的运用,所以就永远不能转让;主权者既然只不过是一个集合体的存在物,所以就只能由他自己

---

① 卢梭:《社会契约论》,卷一,章七。

② 对现代极权主义根源的经典研究是 J. L. Tamlmon's, *The Origins of Totalitarian Democracy*(《极权民主的起源》),London, Secker and Warburg, 1952. 还可参见黑格尔在《精神现象学》中对公意概念的批评,A. V. Miller 译,Oxford, Oxford University Press, 1977, 此部分标题为"绝对自由与恐怖",p. 355 - 364。

来代表自己;权力可以转移,但是意志却不可以转移。[1]

在卢梭的描述中,社会是自由理性意志的产物。这意味着,社会的起源和基础在习俗之中;换言之,社会是人造物。然而,这种观点并非卢梭首创,在霍布斯与洛克的政治社会演绎中就已经出现。卢梭政治哲学的原创性在于他反对霍布斯和洛克的主张,即认为主权是不可转让的。

卢梭的主权理论表明了权力在其政治理论中的重要性。[2] 主权概念是指政治权威与权力的终极来源;它是最高的权力。一旦社会作为一个道德集合体而存在,权力的问题就成为至关重要的问题。正是由于这一公共权力的建立,社会才获得稳定与力量。社会契约所产生的联合体,决定了主权的本性和来源。只有被视为公共暴力的整个共同体的权力,保证了每一个体的自由。主权本质上是立法的权力。由于法律是政治联合的条件,受法律约束的公民必须同时也是创制法律的作者。主权必须在于所有公民的整体中,它的利益必须是总体的。卢梭以这样的方式清楚说明了自己的主张:

> 那么,严格地说,主权行为是什么呢?它并不是上级与下级之间的一种约定,而是共同体和它的各个成员之间的一种约定。它是正当的约定,因为它对一切人都是共同的;它是有益的约定,因为它除了公共的幸福之外就不能再有任何别的目的;它是稳固的约定,因为它有着公共的力量和最高权力作为保障。只要人民遵守的是这样的约定,他们就不是在服从任何别人,而只是在服从他们自己的意志。[3]

卢梭认为,由此就可以看到,社会契约并没有真的否弃个人,人们发现自己现在所处的环境远比自然状态更加优越:"不是否弃,他们做

---

① 卢梭:《社会契约论》,卷二,章一。

② 参见 Grimsley, *Introduction to Du Contrat social*(《社会契约论导言》),p. 23。在英语和德语中,power / Macht(权力)既表示做事的能力,也表示对此能力的实际运用。在法语中,权力由两个不同的词表示, puissanc(能力,潜能)和 pouvoir(行为,运用)。

③ 卢梭:《社会契约论》,卷二,章四。

了有利的交换。"[1] 这种交换在于获得一种稳固的生存，从而代替了生活在前政治状态中不确定的生活方式；现在是道德自由代替了自然的独立。

如果主权是不可转让的，那么它同样也是不可分割的。因为，意志要么是公意，要么不是；也就是说它要么是整个共同体的意志，要么就只是一部分人的："在前一种情形下"，卢梭写道，"这种意志一经宣示就成为一种主权行为，并构建法律；在第二种情形下，它便只是一种个别意志或者是一种行政官的行为，至多也不过是一道命令而已。"因此主权在于暴力和意志的同一，也就是在于立法权和行政权的统一。[2] 如果主权被转让或被分割，业已建立的联合体或共同体实际上将被解散，人们将回到自然状态。卢梭的公意概念展现给我们的似乎不是在霍布斯式极权主义和无政府主义之间做出严酷的选择，而是在公意代表的绝对主权和非道德的自然状态之间做出严酷的选择。难道这不是表明公意实际上是专制主义的吗？[3]

在《论政治经济学》中，卢梭把美德定义为个别意志对公意的服从。[4] 然而，在《社会契约论》中，公意不再只被解释为个体意志的总和，因为他已经认识到"众意和公意之间有巨大的不同"。[5] 二者之间的不同在于，众意考虑的是私人利益，公意针对的是整个共同体的公共利益。因此，这必定意味着，公意不能仅指特殊意志的总和（即卢梭所称的众意），而必须超越和高于这些。为了使公意真正成为公意，它就必须独立于任一个体意志，它必须有其独立的存在。然而，这不意味着公意假定了众多个别意志的同一吗？在卢梭看来，并不是这样，因为公意的目标是寻求公共的善，而不管怎样定义"公共的善"，它必须是存在于共同体所有成员利益之中的善，尽管它既不等于共同体成员的个别意志，也不能还原到所有个别意志的总和。因此，公意之"公"

---

① 同上。

② 同上，卷二，章二。

③ 这一点参见卢梭给米拉波（他的儿子在法国大革命中十分突出）的信，收入 J. Hope Mason, *The Indispensable Rousseau*（《不可缺少的卢梭》），London, Quartet Books, 1979, p. 276－280，280："在最严厉的民主和最完美的霍布斯主义之间，我并没有看到任何可以容忍的妥协"。

④ 卢梭：《全集》，卷三，页 252；《论政治经济学》，页 127－128。

⑤ 卢梭：《社会契约论》，卷二，章三。

(generality)是指对共同体成员的所有个别意志来说都相同(common)的公共利益(common interest)。换言之,公意并没有消除不同的利益,而是以不同利益的存在为前提。[1] 关于公意之“公”,卢梭写道:

> 公意若要真正成为公意,就应该在它的目的上以及在它的本质上都同样地是公意。公意必须从全体出发,才能对全体都适用;并且,当它倾向于某种个别的、特定的目标时,它就会丧失它的自然公正性,因为这时我们判断的便是对我们陌生的东西,于是便不可能有任何真正公平的原则来指导我们了。……因此,就像个别意志不能代表公意一样,当公意的对象是个别时,它同样改变了自己的本质,公意通常不能对某个人或某项事实表示意见。[2]

在卢梭看来,使意志成为这样的公意的,并不是公意所构建的那些人,而是把他们统一在一起的公共利益。公意的基本原则必然是平等:

> 无论从那方面来说明这个原则,我们总会得到同样的结论;即,社会公约在公民之间确立了这样一种平等,以致他们大家全都遵守同样的条件,并且全都应该享有同样的权利,于是,由于公约的性质,主权的一切行为——也就是说,一切真正属于公意的行为——就都同等地约束着或有益于全体公民。[3]

正如许多评论者所指出的那样,卢梭攻击的不是那种建立在偶然和多变事物基础上的不平等,而是以优秀和美德为基础的不平等。诚如 Judith Shklar 所言,卢梭赞赏的社会,如斯巴达和罗马,是贵族政体,其基础统治者与被统治者截然区分,在此,对差别的追求是政治体中公共精神所必需的一部分。因此,卢梭不是攻击差别,而是攻击那些仅以财富为基础的差别。卢梭认为,“反对不平等的意志,是反对财富和特

---

① 参见卢梭:《社会契约论》,卷二,章三注释 1。
② 卢梭:《社会契约论》,卷二,章四。
③ 同上。

权，而不是反对政治统治权。"[①] 一位最近的评论者认为，卢梭设想的平等对一个公正的社会之所以必要，在于这种平等不是算术的，不是给每人同样的东西，而是成比例的或几何的。因此，比如，一个人所获得的公共荣誉与尊敬应该与个人的优异程度相当。然而，卢梭思想而临的主要问题是，怎样使自由的平等程度与等级制相和谐，在这样的等级制中，不同程度的荣誉和价值是得到认可的。[②]

卢梭公意思想的意义在于，他试图以新的方式，使个体的理性意志达到普遍，以此演绎社会联结，为社会联结找到理由。也就是说，为了使个体的理性意志达到普遍，他并不是仅仅在个体意志之间设立一个同一，而是通过政治领域中的参与和自我教育来达到。对于公意概念，关键的问题是如何教育个人使之达到公意的水平。因为，如果不是把公意仅仅定义为特殊意志的集合，那么普遍化的问题就至关重要。比如说，是否个体的理性意志仅仅将其个别利益普遍化就可以达到公意呢？许多卢梭的评论都认为绝不是这样。如我们所见，在卢梭看来，公意概念预先假定了不同利益的存在，没有不同利益的存在就不可能有公意问题，因为公意只是与有着"个别"利益的个体意志相对立的"公"意志。公意是共同体的理性意志，而不是特殊个人的意志。

基于此，我们就可以理解那个有争议的观念，即：如果有谁拒绝服从公意，"就要强迫他自由"。[③] 卢梭说强迫个人自由，是指要训练个体，以使他不再混淆个别意志的利益和公意，或误把个别意志的利益当作公意，那样的结果就是专制。卢梭所面对的问题是，主权如何能够保证它的臣民对它的忠诚。而且，卢梭臭名昭著的论断——"forcer d'être libre"［法语，"强迫人自由"］——既强调授以权力，也同样强调武力。毫无疑问，卢梭沉迷于对矛盾的偏爱，但他所传达的信息是清楚也是恰当的，那就是：在自我立法的民主竞赛中，政治参与需要对意志的政治教育。

具有讽刺意味的是，卢梭声称公意使个人自由，因为公意能保护个人免于受到另一个人或者说"意志"的攻击。尽管个人可以具有个别的

---

① 参见 J. N. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*(《人与公民——一项对卢梭社会理论的研究》), Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p.204。

② 参见 Viroli, *Rousseau and the "well - ordered society"*(《卢梭与"良好秩序的社会"》), p. 4 - 5。

③ 卢梭：《社会契约论》，卷一，章七。

意志,但这样的个别意志永远不可以充当公意。因此,卢梭思想的目标是保护和创造自由,而不是取消和破坏它。公意概念清楚地展示,公意的存在绝不是自然的,甚至卢梭所坚信的人由于其自由意志而具有的自由行动能力,也绝不是自然的。《社会契约论》所有主张的基础是坚信:为了成为道德人,个体需要一个教育的历程。

实际上,尼采在这里没有多少可以跟卢梭争论的,因为,尼采思想的一个主要方面是,他认为,所有道德都悖逆于自然的专制,也就是说,通过长久的强制,人得以驯化并能够控制自己的本能。然而,尼采仍然会批评卢梭的公意概念,他会认为,公意只停留在他所谓的"习俗道德"(die Sittlichkeit der Sitte)的水平上,并没有达到所谓"超伦理"的真正解放。[1] 在尼采看来,从人这种动物的政治教化史来看,道德的重要性在于它形成了长期的强制,由此培养了人的责任感和政治责任。但是,卢梭用以神化人的道德进化的是公意,而尼采用以神化人的道德进化的则是主权个体,这种个体超越了习俗道德,他只像他自己。[2] 认为尼采所要培养的主权个体完全超越了社会,认为这样的个体非神即兽,这是对尼采的误解。尼采清楚地表明,要达到主权个体,只有在社会的背景中才是可能的(主权个体以习俗道德为条件和基础),因此,尼采也表明,像"权利"这样的概念只有在社会文化背景中才有意义。主权个体作为主权个体,需要获得他的同类的承认。

尼采对现代道德概念和伦理生活的攻击,其基础是这样一种理念:个体通过其理性意志将其自身利益普遍化,由此可以达到一个普遍概念。尼采认为,这样的理念是卢梭与康德形成他们的道德概念的基础。然而,至于尼采是否真的像他自己认为的那样,同传统作了如此彻底的决裂,并不是清楚的。比如说,在《敌基督者》的第二节中,他说,"与康德相反",人们必须创造自己的美德与自己的绝对律令,然而,他没有看到,这并不是否定康德的伦理教诲,相反却是在肯定它。康德以及他之前的卢梭都强调自己创建行为准则,而这意味着不是把这些准则当作既有的来接受,而是自由地接受,因此,康德和卢梭都把自我立法的创造性劳动当作是必要的。然而,尼采在《敌基督者》的第二节中所要求

---

① 参见尼采:《善恶的彼岸》,32。关于尼采论习俗的道德,见尼采《人性的,太人性的》,95,97,99,以及《曙光》,9,14,16,18。

② 参见尼采:《论道德谱系学》,二,2。

的,似乎是一种独一无二、不可比拟的绝对律令,而这在术语上是矛盾的,因为,绝对律令所创造的行为准则之所以是被当作绝对的,是因为这样的准则对所有的理性人来说都是普遍的。尼采用以反对康德(也暗含着卢梭)的观点似乎是说,创造性行为不能为既定的道德规范所束缚,相反,这样的行为总是要超越规范的边界,总是要创造新的价值和规范。因此,当我们创造我们的行为准则时,我们不会知道这些准则是否会普遍化,这些准则也不会成为一个标准,以约束和指引我们的原创性工作。

卢梭和康德都从个体的前提出发达到共同体,而个体又被设想为自由与自主的个体,这都体现出他们的现代性。如我们所见,卢梭用个体为自己立法来定义自由。这种自由被定义为"道德的",因为个体为自己所立的法必须是普遍和理性的。而自主是指一个人超越了对欲望的服从,而自愿从事一种政治的行为,服从一种集合性的理性自由。①但是,不能把普遍化行为误解为——比如说——仅仅是个体,仅仅将其个别视角普遍化,就像尼采对康德的解读那样。个体要超越其个别性,获得一种使它能够从普遍角度考虑其行为的观点。

然而,卢梭和康德对道德自由的论述有许多重要的区别。其中一个关键性的区别是,卢梭的道德建立在他治的基础上,也就是说,他诉诸于启蒙了的自我利益,个体通过接受教育,认识到他的自我利益只有在与公意一致时,才能最充分地实现。而康德在演绎人的行为自由时,并没有诉诸于他治。相反,康德不把自利作为道德的基础。一种道德行为只能是出于责任,而不是因为任何他希望通过行为获得的利益与结果。二者的另一重要区别是,对于人的行为的普遍化,他们所强调的因素不同。尽管在卢梭和康德那里,道德都是普遍化的,然而在卢梭那里,普遍化的只是拟议中的行为过程(比如,为了决定哪些行为规则是建立社会所必须的),而在康德那里,行为道德性的必要特征是,行为者必须使自己的观念普遍化。一位评论者很好地表达了康德的立场,他认为,理性的行为者不能从自身的立场出发,而是要从所有被认为具有同样理性的理性人出发,来考虑他拟议中的行为过程。而在卢梭对公意的描述中,只有对所有人来说具有共同利益的东西,才是需要在一个

---

① 卢梭:《社会契约论》,卷一,章八。

普遍基础上被意求的。[1] 要理解卢梭对理性自由意志的描述多么富有新意，这一点是相当重要的。

意志自由不仅仅是在伦理意义上的，而且也是在政治意义上的：道德自由是政治自由的前提。我们不能认为，卢梭是在个别意志可普遍化行为的意义上来形成公意，因为这样只是自私的普遍化。毋宁说，个体通过社会公约成为公民，从而，他既是一个主体整体的积极成员，也是必须遵守主权的命令并服从其意志的主体(其行为不仅仅是遵守，也不仅仅是服从，因为这之间的区别已被克服)。公民是政治的行为者，他在公共领域的行为是为了促成公共的善，而不仅是促成自己个别意志的善。从《日内瓦手稿》到《社会契约论》，卢梭思想发生了一个重要的转变。公意概念在前者中表现为，个体竭尽全力寻求普遍，而这基本上是一种社会想像的不可能行为。而在后者中，公意具有正当性的主权和权威；通过在公意中的、个体与集体的任何对立都业已消除的集体理性自由，公民聚集为主权整体。这并不等于说个体已经完全放弃了他的个别意志，放弃了任何对自我利益的考虑，而是他看到"我"的命运依赖于"我们"。因此，政治上受到教化的主权个体在政治舞台上行动时，指导他思想与行动的并不是个别意志的实现。对卢梭来说，真正的自我并不是康德的本体自我——本体自我存在于现象自我的面纱之后；对卢梭来说，真正的自我是政治自我，这样的政治自我和他人一起为公共的善而共同行动。这可能是一种困难的自由——对卢梭来说这种自由肯定需要个人的巨大勇气和毅力——但它并非必然或内在地是一种专制的自由。公意内在于我们，而不是"在我们之外"。问题是如何将它在伦理上和在社会上表达出来。

对卢梭的公意概念的确切含义及其意义，不同的评论者以不同的方式做了解释。在我看来，完全接受卢梭的学说，或直接完全地拒绝它，都是愚蠢的。相反，我们必须要认识到，公意概念是卢梭克服现代政治思想中二律背反的新尝试——现代政治思想一直是用相互对立的术语来描述个体与社会之间关系——这样我们就会理解到，卢梭的公

① 参见 F. M. Barnard, *Will and Political Rationality in Rousseau*(《卢梭的意志与政治理性》)，收入 J. Lively and A. Reeve 编，*Modern Political Theory from Hobbes to Marx*(《从霍布斯到马克思的现代政治理论》)，London, Routledge, 1989, p.136。

意概念既提供了希望,也有其危险性。比如说,如果公意只是一种纯粹的形式概念(人们往往以此来指责康德的绝对律令),这也许只是反映了卢梭对现代伦理与政治困境的回应是恰切的;在现时代,社会与公共生活的规范与标准不再是既定的、现成的,而是需要重新创造和构建。因此,卢梭[对公意]的描述中的致命弱点,也恰是其力量源泉。我们不能忘记,卢梭的政治思想是要为现代所特有的政治正当性问题寻找满意的解决途径。卢梭对正当性问题的关注建立在他的下述洞见之基础上,即:习俗在现代政治生活中的调节作用已经衰退,取而代之的是法律的至高无上。[①] 因此,我们能够不用规约的、独裁的权力来解释公意,[②] 而是把公意解释为一种活跃、动态的政治意志。为了符合"正义"概念,我们似乎有必要区分静态的公意与动态的公意。在静态的公意中,赋予公共生活以生命的规则和习俗永远也不会受到挑战而变得僵化;在这种情况下,如果没有这样的意志,就会是无政府主义,如果有这样的意志,便是专制主义。而在动态的公意中,政治规则为政治成员提供了自由挑战社会规则与规范的空间,并鼓励他们这样做。[③] 因此,比如有一位评论者认为,必须将政治讨论和政治争论包含在公意概念当中。因此,由他解读的卢梭的公意概念,将政治生活设想为在 agora [广场、市场]上进行的 agon[赛会、竞赛]。[④]

当然,公意的巨大危险在于,它并没有在差别之中培育出同一从而创造真正的独立,而是通过完全消除差别导致了专制的千篇一律。因此,卢梭面临的主要困难是在现实上如何形成公意。比如,尼采就认为卢梭的政治思想必然走向多数人的专制。由此,公意导致的群畜的统治。公意一旦形成,就淹没在多数人的决断中。在《社会契约论》的第四卷中,卢梭说孤独的、远离多数人声音的个人是处于错误之中的,而

---

① 参见 J. Merquior, *Rousseau and Weber, Two Studies in the Theory of Legitimacy*(《卢梭和韦伯——对正当性理论的两种研究》),London,Routledge,1980,p.62 及结语。

② Shklar, Men and Citizens,p.184。

③ 我的这种区分部分得益于 Agnes Heller 在他的书 Beyond Justice(《超越正义》)中对静态正义概念和动态正义概念的区分,Oxford, Basil Blackwell, 1989。

④ 参见 J. Merquior, *Rousseau and Weber*, p. 60－61。

他所设想的公意已证明不是错误的。[1]但是，如果把公意降低为多数人原则，卢梭就破坏了社会生活的竞赛性的基础；他没有认识到政治的悲剧本性，即政治生活是冲突的。任何真正的和谐必定是经由奋争而达到的，一致必须通过斗争和竞赛才能达到，而非仅仅通过人为地外在强加。在尼采看来，卢梭对道德自由的描述，其结果必然是：公意要么蜕变为暴民统治，要么蜕变为专制统治。因为，当个体询问自己的行动和信念是否服从公意的准则时，他也就会鼓励自己放弃自己的行为与信仰的责任。根据尼采的看法，真正独立的个人的标志是，任何时候他都有着对自己信念的勇气，并骄傲地接受自己所是与所为的责任。自由就是"自我负责的意志"。[2] 因此，凭借客观的、可普遍化的法律演绎出自主性，等于把个人的意志设想为一个"盲目、狭隘和微不足道的"意志，因为，个体意志暴露了这样的事实：它尚未创造出自己和自己的法律。[3] 许多评论者认为权威的滥用已经包含在公意概念之中，而在尼采看来，权威的滥用是卢梭所定义的道德自由的产品。

卢梭和尼采关于自由的争论显示出他们对法律的不同理解。在卢梭看来，法律只有通过它的普遍性才能保证正义的实现。法律是正当主权整体的公开化决议，它平等地适用于所有个体，"总是以抽象的方式评判公民的行动"，法"不能'评判一个人或一件事，仿佛法律是与单一事物相关的一样'"。[4] 但在尼采看来，这种法律的概念和理由，只是表明了它对"那种新的、独一无二和无可比拟的事物"的根本的不正义和偏见。因此，公意这样的概念是要把欺骗性的平等与普遍性强加于人的行为。

卢梭的公意概念的巨大力量在于，它表明，对现代正当性问题的充分回应在于民主参与理论之中。然而，公意概念的最大弱点在于——尤其是从整个《社会契约论》中卢梭思想的更广阔背景来看——为了获

---

① 卢梭：《社会契约论》，卷四，章二。

坦白地说，卢梭的观点并不能直接等同于多数人统治(majoritiaranism)。在同一章中，他认为如果多数要表达公意，那就意味着"所有公意的品质都存在于多数者中：当他们不表达公意，那么无论一个人站在哪一边，自由都将不可能"。然而，从这个限定中直接提出的问题是：谁能决定公意的所有品质是否确实存在于多数者当中呢？

② 参见尼采 *Expeditions of an Untimely Man*(《一个不合时宜者的观察》)，38，标题是 *My conception of freedom*(《我的自由概念》)，载《偶像的黄昏》。

③ 参见尼采：《快乐的科学》，335。

④ Viroli, *Rousseau and the "well - ordered society"*, p. 129。

得其纯粹性,公意概念不得不依赖于服从和同一,不得不消除冲突和异议。我们会很容易同意最近的一位评论者的观点,他认为,以公意基础建立的政治社会,其保持纯粹性的方式是,管治这个社会,而不必再使用这种意志。[①] 这是卢梭思想的巨大矛盾之一:尽管他以自由自主意志为伦理原则来建构政治学,但为了他关于人性道德变革的主张不致破产,他又不得不求助于强制和束缚的概念。

法律与立法者

公意可以被定义为:道德集合体中每个人都具有的、促进共同体所有成员公共利益的欲望。因此,如果人们想赋予公意以内容,首先必须界定什么是公共利益。卢梭将公意归结为公共利益,是为了强调公意是一种为所有人所意求的利益。正是在把公共利益理解为公意的语境中,卢梭引入了法律概念。在卢梭看来,公正与自由的实现只能诉诸法律:"正是这个体现所有人意志的有用器官,在政治权利中建立了人与人之间的自然平等。正是这个来自上天的声音,向每个公民传授着公共理性的真谛。"[②] 只有通过法律,个体才能教育自己以达到公民的标准,离开自然状态,来到政治社会。卢梭认为,"因而,如果你想命令人,你就要制造人",因为,"如果你要使人们遵守法律,那就要他们热爱法律,而后他们只需要知道为此他们的义务是什么就行了"。[③] 然而,什么是法律?

卢梭在《社会契约论》里对法律概念的讨论中,法律的作用是提供社会公约,由此,一个能够行动和具有意志的共同体就得以产生。卢梭说,仅仅要求公民成为善的是不够的,还应该把他们训练为善的,"因此就需要习俗和法律把权利与义务结合在一起,并使正义实施在其对象中"。[④] 卢梭认为,在思考公民社会中法律的本性时,依靠形而上学是无用的,因为我们不可能通过思考自然法得出法的定义。对卢梭来说,法律的源泉不在自然之中,而在人的意志中。法律是公意的行动,通过

---

① 参见 W.E. Connolly, *Theory and Modernity*(《政治理论与现代性》), Oxford, Basil Blackwell, 1988, p.60。

② 同上。

③ 同上,p. 251。

④ 卢梭:《社会契约论》,卷二,章六。

法律,所有人向所有人颁布命令。法的目的是把意志的普遍性同对象的普遍性统一在一起。因此,确切地说,在卢梭看来,法律不过就是公民联合的条件:"受制于法律的人们应该成为法律的创造者;规约社会的,只能是那些组成社会的人。"[①] 这段话表明了卢梭政治思想的一个关键点:即,他并不仅仅是把法当作正义政体中自由与平等的前提,而是强调法不能从广泛的社会关系中抽象出来,法是社会关系的一个部分。因此,卢梭看作最高的并不是法,而是立法的意志。

正是在这一点上,卢梭讨论了我们先前提及的他政治思想中的主要矛盾之一。这一矛盾可以这样表述:如果法律提供了个人将自己提升到公意层次的手段——并且通过此手段个人变成有道德的人——那么,如何使每一成员的意志服从公意?在人成为有道德的人之前,人不是必须已经是道德人了吗?卢梭这样来表述他所遇到的这个问题:

> 常常是并不知道自己应该要些什么东西的盲目的群众——因为什么东西对于自己好,它们知道得太少了——又怎么能亲自来执行像立法体系这样一桩既重大又困难的事业呢?人民永远愿望自己幸福,但是人民自己却并不能永远都看得出什么是幸福。公意永远是正确的,但是那引导着公意的判断却并不永远都是聪明的(enlightened)。[②]

卢梭认为,需要的是一个立法者,立法者将使个体的个别意志服从他们的理性,并教导公共意志——即公意——知道其意愿是什么。

立法者在卢梭的政治理论中扮演着关键的角色。立法者理论表明,如果没有一种外在权力的干预,卢梭就根本不能解决现代政治思想中的根本对立——尤其是自由与权威之间的对立。立法者是有着非凡才智的人,他几乎具有和神一样的洞察力。[③] 立法者并不是要制定由宪政政府所颁布的法令,这只是一种狭义的立法;立法者所关注的是总体和基本法律的制定,这些总体和基本法律构建了公民联合的条件。

---

① 同上。

② 同上。

③ 卢梭心中所想的人物有摩西,雅典的索罗,斯巴达的吕库古和古罗马的努马。见卢梭:《全集》,卷三,页 956;《论波兰政府》,W. Kendall Indianapolis 译,Hackett Publishing Co,1985,页 5-6。

尽管立法者并没有像在马基雅维利那里拥有政治权力，但两者的目标是相同的，即创造和寻求公共的善。但是马基雅维利的君主是“明智的”(prudent)，卢梭的“立法者”是智慧(wise)的。[①]卢梭说：

> 敢于为一国人民进行创制的人，应该认为自己能够改变人性，能够把每个自身都是一个完整而孤立的整体的个人，转化为一个更大的整体的一部分，这个个人因此就以一定的方式从整体那里获得自己的生命与存在；他还应该认为自己能够改变人的素质，使之得到加强；能够以作为全体一部分的、有道德的生命，来代替我们人人得之于自然界的、生理上的、独立的生命。总之，他必须抽掉人类本身固有的资源，才能赋予他们以他们本身之外的、而且非靠别人帮助便无法运用的资源。这些自然资源被消灭得越多，则人所获得的资源也就越多、越持久，制度也就越巩固、越完美；这样，若是每个公民不靠其余所有的人，就会什么都不是，就会一事无成，若是整体所获得的资源等于或者优于全体个人的自然资源的总和，那么我们就可以说，立法已经达到了它可能达到的最高的完美程度了。[②]

因此，立法者的任务是改变人性，以使所构成的共同体得以建立在个体间相互依赖的基础上。个体放弃了他们在自然状态中享受的自然独立，而在政治社会中他又被赋予更高级的道德独立，一种通过使个体依赖于公意而获得的独立。

处于卢梭政治理论核心的巨大矛盾是如下这一事实的产物：在个体找到其自我的原初契约状态中，一旦公约结成，个体的那种把自己从个别意志的自我利益提升并融入公意的动机就再也不可能存在了，因为，卢梭的主要论点之一是，个体只有成为社会的成员，才能经由其所经历的社会化进程而成为有道德的人。尼采曾经让扎拉图斯特拉表达他关于拯救的教诲，并进而明白，当创造始者对“所有人”讲话时，他其实是在对“无人”说话，卢梭也用这种尼采的方式写道：“如果智慧者想

① Viroli, *Rousseau and the "well - ordered society"*, p. 189.

② 卢梭：《社会契约论》，卷二，章七。

要用自己的语言而不用俗人(au vulgaire)的语言来向俗人说法,那就不会为他们所理解"。[①] 自然状态中的个人不能够认识任何那些与其自我保存无关的法律,尤其是不能认识那些要求自己放弃自我利益、达到公意层次的法律。卢梭这样来表达处于其论点核心的矛盾:

> 为了使一个新生的民族能够爱好健全的政治准则并遵循国家利益的根本规律,便必须倒果为因,使本来应该是制度产物的社会精神转而凌驾于制度本身之上,并且使人们在法律出现之前,便可以成为本来应该是由于法律才能形成的那种样子。[②]

卢梭认识到,立法者概念并不是由他创始的,也认识到这个概念在其政治理论中的尴尬位置。他提到马基雅维利的关于立法者的观点。马基雅维利认为,为了劝说有着虔诚本性的人们相信其教诲,历史上每一位智慧的立法者都不得不诉诸上帝,没有这样的上帝,法律从来都不会被接受。[③] 换言之,政治把宗教作为其工具。因此,这不是意味着卢梭已经承认,尼采所谓的"马基雅维利主义"是权力的建立所必需的吗?他当然用一些舒服的字眼来描述立法者,甚至认为,尽管有些人会把立法者看成骗子,但真正的政治理论家却景仰他,在他所创立的制度中看到了一位伟大而强有力的天才。然而,卢梭不会接受犬儒主义的看法,后者启发了尼采对所谓"人类的改良者"的理解:尼采认为,不仅道德体系的背后是非道德,而且政治权力都经常是通过强力的操作并配以高贵的谎言来维持的。[④] 卢梭也承认立法者是必要的,并认识到了立法角色明显的矛盾本性,但他认为这只存在于道德生活的开端。卢梭承认立法者的观念也许看上去与他要建立的公意原则——主要是自由原则——不相容,但他认为,一旦国家已经建立,在国家之内立法者就不再有任何实际的权力,因此,必须将立法者视为没有权威的权威。立法者要说服,但不能用使人信服的话语;立法者要约束,但不能用强力。

---

① 同上。

② 同上。

③ 同上。见马基雅维利,*Discourses*(《论李维》),章一、二,L. J. Walker译,Middlesex,Penguin,1983。

④ 参见尼采:"人类的'改良者'",5,载《偶像的黄昏》。

在后面的某一章中，我将通过分析扎拉图斯特拉这个人物，回到尼采对卢梭所遗留下来的立法者问题的解释。

毋庸置疑，卢梭在《社会契约论》的论证中对公意概念的运用是天才的。然而，我们必须要认识到，卢梭试图将唯意志论（即在人的理性意志基础上建立政治社会）的要求与社会化的要求统一在一起，而这样的后果就是形成了一种紧张。尽管卢梭承认，他是在要求立法者完成一件几乎不可能完成的任务，但如果没有立法者，他的主张看上去就会更不合理。在卢梭所主张的社会驯化与社会约束的必要性上，尼采不会与他争论，尼采只会因为他试图用道德和"美德"的语言装扮其主张而与他争论。[①]《社会契约论》最后关于政治宗教的一章证明，卢梭关于自由与自我立法的伦理教导，必须依赖外在的强力与政治强制。

结　语

卢梭在《社会契约论》中的主张，只是假定，个人在其社会进化中，已经达到了必须抛弃其自然状态的不确定性与不足面聚集在一起形成一个道德集合体的地步，而没有为此设立一个确定的时间。因此，社会契约的概念根本不是意味着一个历史行为，不是意味着每一社会创立时都会发生的行为，面是意味着"权利"问题。这就解释了为什么卢梭会承认，尽管在历史上政治规则也许已经由强力建立，但却并没有触及"权利"的正当性基础问题。

然而，在认识到卢梭的工作主要是针对政治权利时，重要的是不要忽视或抛弃启发他研究政治权利原则的历史问题。例如，Jean Starobinski 认为，《社会契约论》并没有提供一种用来评判现代社会的腐化的理想模式，把这部著作读作一个革命的规划也是一种误解。根据 Starobinski 的看法，卢梭只是回避了从非正义的社会到正义社会的转化问题，而直接从自然状态进入建立公意的决断；这是一个刚刚开幕的决断，它并没有革命的特点。颇有意义的是，Starobinski 认为，在卢

---

① 参见尼采：《全集》，卷二，页 95－96；《人性的，太人性的》，99：

> 在道德之前的是强制，事实上在一段时间内，道德仍旧是强制……后来道德变成了习俗，再后来就变成了自愿的服从，最后几乎成为本能：像任何事物经过长时间成为习惯和自然一样，随它而来的是快乐——现在它则被称为美德。

梭关于立法者的讨论中,并没有赋予立法者以特定历史时期中的位置。因此,具有正当性的社会契约属于超越历史之外的纯粹规范性的范围。[①]

但是这种理解只是确证了我的那种观点,即:在卢梭对社会变迁与文明命运的思考的核心之处,存在着历史问题。比如,有一位评论者认为,应当把卢梭的《社会契约论》,理解为试图为洛克式国家存在的问题提供解决办法的努力,这种洛克式的国家正是在《论人类不平等的起源》第二部分所批判的。[②]因此,卢梭为我们描述的社会契约并非只是一个规范性的理想,而是对资产阶级社会中具体历史问题的回应。Horowitz对于卢梭企图解决"资产阶级社会的问题"而带来的困难,提出了有趣而重要的解释。Horowitz认为,公意的主权地位来自于内在于现代社会生活的原则,它代表了一种最好的政体——一种对于以诸如主导资产阶级社会形式的市场关系为模板的社会来说最好的政体。但是,正如他所说的那样,"既然在这样的社会中,这个理想总是达不到,那么在公意的主权之下的生活就等于国家中共同生活的异化。"[③]因此,卢梭提供的就是一种模棱两可的解决方式,因为,"这种解决方式宣布了人们由此掌握其先前的物化历史的计划,但在这种解决方式所处的处境中,这样的计划又不得不在不断失败中重新制造物化"。因此,这一"解决方式"自身需要对自己的解决;换言之,我们需要那些"自身接受教育的教育者",有趣的是,这样一个立场是马克思和尼采所共有的。[④]

但是,如果说评论者们同意卢梭的政治思想在一种理论僵局中告终,那么他们对于造成这一点的原因却不会达成一致。受其所在的历史时期所限,任何超越原子化社会中个人生活异化的问题,卢梭是不可

---

① 参见J. Starobinski, *Jean - Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*(《卢梭——透明与障碍》),A. Goldhammer译,Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 30。

② *Horowitz, Rousseau, Nature, and History*, p. 166.

③ 同上,p. 168。

④ 参见马克思《费尔巴哈论》,收入马克斯、恩格斯《德意志意识形态》,C. J. Arthur编,London, Lawrence and Wishart, 1977。比较尼采:《全集》,卷六,页107-108;《偶像的黄昏》,"德国人缺少什么",5。

能想象得到的，那么，僵局是由此带来的吗？[1] 抑或僵局仅是卢梭自己心理构造的产物？或者是由于他经历了由对社会透明的渴望和对个人隐匿的需求所造成的矛盾与分裂的结果？[2] 然而在尼采看来，卢梭在文明问题上所达到的死胡同，作为一个历史问题来看，是其道德主义的结果，这种道德主义掩藏的是对时间、变化和生成的厌恶和憎恨。

因此，我们最后可以说，重要的是要把《社会契约论》理解为构成了卢梭对历史困境进行回应的著作。他这个工作的失败富有启发性，他的失败暴露出作为关于社会变化与政治变革的现代思想之基础的历史问题。如果人本性是"善"的，而腐化的社会制度使其变"恶"，那么应当如何改造人性，使其与本性之善保持一致呢？尽管卢梭的巨大成就在于表明人性问题是一个历史问题，但我们也不能否认对他的主张来说自然标准的重要性（比如，Horowitz 似乎就否认了这一点）。比如说，关于人类不平等起源的论文与探求政治权利原则的论文之间的关系，后者是卢梭对前者所提问题提供的解决办法，也就是要找到一种与人的本性之善相一致的政治秩序。[3]

尽管尼采对文明问题的思考彻底离开了卢梭对这一问题的解释，但他仍然思考了激发卢梭一生的工作的基本历史问题。如果人的本性就像生命本身（即权力意志）那样，是超善恶的，如果人的本性只是在历史发展中通过驯化和教养才变为"善"的，那么，怎样才能创造一种能战胜道德的新人性，怎样才能达到一种同样是超善恶的境界，像自然本身一样成为非道德的？而且，尼采对道德自我克服问题的思考会带来什么样的矛盾？为了克服人性历史进化中所产生的文明问题和虚无主义困境，尼采是不是鼓吹回到一种金发野兽的异教贵族制，回到一种恰与卢梭所描述的本性之善相反的，野蛮、自由、四处觅食的早期人的"恶"本性？尼采对历史问题的思考，在何种程度上克服了怨恨政治学？现在我就要转向对这些关键问题的考察。

---

① 这是 Lionel Gossman 在论文 *Time and History in Rouseau*（《卢梭的时间与历史》）中的观点，收入 *Studies in Voltaire and the Eighteeth Century*（《关于伏尔泰与十八世纪的研究》），1964，p. 311－349，344。

② Horowitz，*Rousseau，Nature，and History*，p. 45，note13。他认为这个僵局很大程度上是个人的，它并不必然与理论上的僵局相一致。

③ 见 L. Strauss，*Natural Right and History*（《自然权利与历史》），Chicago，Chicago University Press，1953，p. 264。

第四章　尼采的“灵魂命运的狄奥尼索斯戏剧”:论“道德谱系学”

谁若在古老起源的问题上变得智慧,看,他最终会找到关于未来的新源泉和新起源。

《扎拉图斯特拉如是说》:“论新旧法典”

道德的自我克服

卢梭和尼采都提供了一种如何生活才能与人的自然[本性]保持一致的教诲。但是卢梭把人的本性看作道德的,而尼采却断然将人的本性理解为非道德的。卢梭用同情概念来论证一种人的本性向善的观点,同样,尼采用权力意志概念来论证一种超越善恶的哲学。因而,这是否意味着,尼采利用权力意志概念为我们提供了一种代替那些旧自然法的新自然法呢?那些旧自然法,先前因为上帝的存在而得到形而上学和道德上的支持,而在现在这个上帝之死的时代中已站不住脚了。有趣的是,尼采确实谈及了“自我克服”(selbstüberwindung),并把它当作“生命之法律[法则]”(Gesetz des Lebens)。[①] 但尼采的教导是,既没有固定不变的、个体要与其保持一致的人之本性,也没有永恒的、人们可以此为基础演绎出社会与政治事物的道德秩序。毋宁说,每一事物都要反复地战胜自我,没有最终目标和终极目的,这就是由于生命之法律。

尼采的道德自我克服任务的概念,表明他试图回避义务问题和搁置正当性问题。通过道德的自我克服的意志,我们将成为我们之所是。道德自我克服的任务,由此成为超越自由与必然之对立的一种命运。

---

① 尼采:《全集》,卷五,页410;《论道德谱系学》,三,27。读者应当知道,尼采在说“自我克服的法则”时,使用了两种可以互换的表达,即“selbsaufhebung”和“selbstüberwindung”。因而在尼采的对道德的“否弃”(Aufhebung)与“保存”概念,与对道德的“征服”和“破坏”(überwindung)概念之间,就存在着一种张力。

能够战胜过去的唯一方式是建立创造性的未来意志。正如一位评论者所说,尽管尼采拒绝将善恶看作内在于人的本性之价值,但他思想中的自我克服概念,确实是指一种人的可完善性视角。但这种人的可完善性视角却意味着,伦理既不能以外在于本性的规范为基础,也不能以超验的概念为基础,他的这种视角不可能通过这两种方式建立一种道德世界秩序,以指引人的道德义务。[①]

在尼采看来,自我克服的前提是一种生命新概念,这就是他所说的"权力意志";"权力意志"使生命得到重塑和升华,权力意志不仅是有意识地主宰和控制生命,而且更重要的是听任和放开生命。然而,在尼采关于政治生活的思想中,权力意志概念成为某种政治学的原则,这种政治学如果不是支配的政治学,也是等级制或强权的政治学。卢梭试图通过正当性社会契约的演绎,用"权利"的话语来代替"强力"的话语;与此相反,尼采则提出了主权的教诲,其中,自我立法的本性表现为权力意志的命令与服从。权力意志的概念意在表明,所有意志都包含命令与服从的因素;这个概念通过"意志"和"权力"的统一,以克服自治与他治、自由与必然的对立。正是在尼采试图提出权力意志概念的语境中,我们得以理解他何以不能开发出一种权利哲学的原因。因为在尼采看来,一种政治权利原则的话语是站不住脚的,这种话语假定,权力可以按照理性的方式建立起来,可以在道德基础上正当化。尼采认为,政治的合理性必须在超越国家的文化与天才领域中建立,这意味着,我们必须要建构和设计一种能够产生更高类型的人的社会。这种观点揭示了尼采从早期未出版的论文《古希腊国家》到《善恶的彼岸》一直主张的政治概念。在尼采看来,政治是强力和强制的领域。既然道德与强制相关,也就没有任何对正当政治权力的客观、中立的辩护。要理解尼采政治学的本性,非常重要的一点是要看到在他那里是没有正当性问题的,因为这表明,在霍布斯让我们在绝对主义统治和无政府主义之间做出严酷选择的地方,尼采也让我们在这两者之间做出同样严酷的选择:一方面是一切人反对一切人的战争,另一方面是主人与奴隶之间的贵族制统治。对尼采来说,社会秩序的合理性并不在于其任何道德目的,而是在

---

① 见 Y. Yovel, *Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei*(《尼采与斯宾诺莎:热爱命运与热爱神》),载 Y. Yovel 编, *Nietzsche as Affirmative Thinker*(《尼采:作为肯定性的思想家》), Dordrecht Martinus Nijhoff, 1986, pp. 183-204, p. 189。

于它的存在能够产生一种"被选择出来的人"——按照尼采的说法。[①]

在其著作中,尼采通过表明真理意志背后是一种特殊形式的权力意志,来着手对西方形而上学中具有特权地位的道德进行批判的审查。与苦心证明人的本性向善的任何努力相反,尼采以道德谱系学的形式研究道德的历史,以颠覆我们对善与恶的理解;在他的道德谱系学中,人类进化中的决定性转折点是道德领域的奴隶反叛。如果表明了道德有其历史,那么道德也就自动失去了其作为自然的、给定的事物的神秘地位。尼采的独创性在于,他通过表明道德是文化的特定历史劳作的结果,因而既非普遍的,也非自然的,来证明对道德价值进行重估的必要性。他写道:

> 迄今为止,人们反思得最不充分的题目就是善恶问题了:这是一个太过危险的题目。良心、名誉、地狱,有时还有警察都允许了并将继续允许非公正的存在;面对道德,就像面对任何权威一样,人是不可以思考的,更不用说表达意见了:这里人们只能——服从!只要世界已经存在,就没有权威愿意让自己成为批判的对象;批判道德本身,把道德看作有问题的,看作成问题的:什么?那不是已经不道德了吗?——其本身不就是不道德吗?[②]

尼采主张"道德的自我克服",认为我们现代人应该把现在的道德形式当作对道德的批判。[③] 然而,他主张把我们现在的道德形式当作对道德的批判,并不是要我们径直宣布道德是有罪的。相反,他要求我们要认识到道德的历史重要性:

---

① 关于尼采的"权利哲学"观点,见《全集》卷十(遗稿 1882-4),8[13],页 334,以及《全集》卷十一(遗稿 1884-1885),42[8],页 697。关于尼采论"一切人反对一切人的自然战争",见《古希腊国家》,载《全集》卷一页 764-767,页 772。关于尼采用产生一种"选择出来的人"证明社会的合理性,见尼采:《全集》卷五,页 206-207;《善恶的彼岸》,258。

② 尼采:《全集》,卷三,页 12;《曙光》,序言,3。

③ 关于尼采道德批判中"非道德"、"超道德"和"无道德"的矛盾,见 V. Gerhardt, *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*(《非道德主义的道德:尼采为奠定伦理学基础所做的贡献》),载 Gunter Abel 与 Jorg Salquarda 编, *Krisis der Metaphyisk*(《形而上学的危机》),Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1989, p.417-447。

> 作为人类的幻觉,道德的设计是为了鼓动人将自己献给未来:道德明显地赋予人一种无限的价值,从而,由于这种自我意识,人会主宰和压制其本性的其他方面,并发现自己是很难为自己所满意的。
>
> 为迄今为止道德所得的成就,我们应当怀着最深的感激之情:但现在它只是一个或许会致命的重负!坦白地说,道德本身正迫使人们拒绝道德。[1]

对尼采来说,只是宣布道德有罪是不够的,因为这同样建立在抽象的、未被证明的道德主义基础上,尼采把这种道德主义当作从柏拉图一直到康德的形而上学的特点。因此,道德自我克服概念的重要性在于,它使我们注意到尼采道德批判的本质性的东西:即他并不是要压制道德,而是要改变道德。道德必须学会怎样克服自我。尼采著作中扎拉图斯特拉这个人物的巨大意义在于,他被委以将"道德自我克服"(die Selbstüberwindung der Moral)这个工作的意义教给人类的重任。[2]

即使我们认识到道德已经走出恐怖、错误和迷信,这仍然没有触及道德价值的问题。[3] 我们需要的是,学会如何把对道德的理解当作一种创造性行动。关于尼采对善恶概念的理解,最好的描述是以下《人性的,太人性的》中的一段文字:

> "人对自己的行为和本性是完全无责任的",这是有知识的人不得不吞下的苦果——如果他先前已经习惯于把责任与义务视为人的专利的话。这样,他的所有估价、所有尊敬和反感的感情都因此而不再有价值,因此而成为错误的:他对于受难者和英雄的最深切情感是建立在错误的基础上;他不再赞美,不再指责,因为赞美或指责自然与必然的东西是荒谬的。他喜爱一件精美的艺术品,却不赞美它,因为这件艺术品并不能对自己做什么;面对人们的行为,面对自己,他就像面对植物一样……所有这些动机,无论我们给它们多么高贵的名字,都

① 尼采:《全集》,卷十二,5[58],页206;《权力意志》,404。

② 尼采:《全集》,卷六,页367;《瞧,这个人》,"为什么我是天命",3。

③ 尼采:《全集》,卷三,页579;《快乐的科学》,345。比较《善恶的彼岸》,11。

> 与那些我们认为被邪恶所毒害的动机来自同一根源;善与恶的行动已经没有类的区别,最终也只是程度的差异。善行为是恶行为的升华;恶行为是粗糙化、野蛮化的善行为……每个社会、每个人总是有现成的一套关于善事物的等级秩序,由此人们可以判断自己与他人的行为。但是这个标准不断在变化。[①]

尼采提出了决定性的问题:人是否有力量和勇气使自己从"道德人转化为知识人"。怀着这种超越善恶的知识,他期待在将来的某个时刻(他在思考几千年以后的事情),人将有能力有序地创造"智慧、无辜(有着无辜意识)的人,就像现在有序地创造不智慧、不正义、有负罪感的人一样——后者不是前者的对立面,而是必要的准备"(同上)。尼采认为,当人认识到,人性在根本上既非邪恶和腐化的、也非其对立面的,就能够获得这种知识对邪恶的胜利。[②]

尼采超善恶哲学的根基是一种生命的新概念:被理解为权力意志的生命。"权力意志"是尼采为了重估先前的所有价值而使用的原理。关于价值本身的价值问题,权力意志会问:这些价值是生命上升的标志,还是生命枯竭和衰退的标志?如果我们把生命当作一种自在的目的,我们就误解了生命;我们应该把生命看作"实现某物的手段;生命是权力增长的形式之表达"。[③] 对这种生命概念来说,最根本的是:生命是不断运动和变化的,它是"生成",而不是"存在"。把生命理解为生成,也就是不需要对生命的含义与意义进行道德的解释。在1887－1888年遗稿的一则笔记中,尼采说,他所追求的生命概念考虑到了这样一个事实:生存并不以一个最终状态为目的:

> 不能用最终的意图来解释生成;生成在每一刻都要看上去是合理的(或者说,生成是不能评价的,这是一回事);当下绝不能凭借未来获得合理性,过去也绝不能凭借当下获得合理性。"必然性"不再表现为一种手伸得过长的、支配性的全权力量,也不再是一个最高的驱动者,更不是有价值事物的必

---

① 尼采:《全集》,卷二,页103－106;《人性的,太人性的》,107。
② 同上,页75;《人性的,太人性的》,56。
③ 尼采:《全集》,卷12,9[13],页344;《权力意志》,706。

> 要条件。为此,必须拒绝对生成的总体意识,拒绝"上帝";为此,不能再把所有事件都置于存在的保护下,存在"感觉着"、"知道着",但却不意求:"上帝"如果不要任何东西,就是无用的……①

关于作为生成的生命,尼采提出了三个基本命题。首先,"生成"并不以一个最终状态为目的,这意味着它并没有变成"存在";第二,"生成"并非只是一个表象——存在毋宁说才只是表象的;第三,或许也是最重要的,"生成"的价值在每一时刻都是相同的,"生成的价值总和保持不变"。换言之,生成根本没有任何价值,因为没有什么东西可以拿来做标准以衡量和评价"生成"。由此,尼采得出了令人震惊和困惑的结论,"价值"这个词在纯粹被设想为"生成"的世界中是毫无意义的,"整个世界的价值都不能被评价;由此,哲学的悲观主义成为一种喜剧性的东西"(同上)。

事情如果确实如此,如果生成的价值不能被评价,尼采怎么可能一方面将生命设想为"生成"(这意味着生命在每一刻都要是合理的,换言之,生命是超越合理性的),一方面又要求为了战胜虚无主义之故,必须进行价值重估呢?他怎么能够将这两种立场调和起来呢?这个价值重估的计划,难道不是以怨恨作为"生成"的生命的极端例证吗?正如尼采经常在作品中指出的那样,评判行为总是把整齐划一及衡量的标准强加给生命,从而使生命更加有规则,更加可以计算。评判总是为了使过去理性化,或者使未来事物更可计算,以降低未来不确定性所带来的恐惧。要对以往价值的重新评价,就要追问,以往人性的价值(以及使我们成为我们现在之所是的价值)是反映了强大而丰富的权力意志,还是反映了虚弱无力的权力意志,而评判过去的问题没有比在这样的价值重估中表现得更清楚。但是,建立在权力意志基础上的这项任务,其一致性必须受到严肃的质疑。有一个例子可以说明为什么是这样。在《论道德谱系学》中,尼采要求我们必须进行一项至今仍被禁止的任务,即对道德的价值进行批判。但是,权力意志可以当作这样一种批判的原则吗?尼采可以由此在该书第一篇论文中断定,体现了生命之贬值的奴隶道德反叛,若从历史、从文化的更广阔范围来看,对人这种动物

① 尼采:《全集》,卷13,11[72],页35-36;《权力意志》,708。

的培养与驯化起到了重要的作用,甚至加深了这种培养和驯化吗? 上升的生命和下降的生命之间的区别——也许我们可以称之为尼采对权力意志的区分——与企图超越善恶的观点不是矛盾的吗? 超越善恶的观点不是肯定了作为生成之运动的生命总体性,从而超越了评判吗(因为这种观点认识到,好与坏、上升的生命与下降的生命对于生命及其永恒的自我克服来说都是必要的)? 当然,我知道尼采是一位因热爱自相矛盾而闻名的思想家,然而,这种本性的冲突对于尼采整个哲学规划的一致性以及我们对他的哲学规划的接受来说,都是致命的。

然而,如果我们认识到尼采如何在一种对抗虚无主义的运动意义上解释了价值重估的任务与权力意志的原则,我们就能够拯救尼采的思想使其免于破产。尼采的基本思想教导人们一种克服虚无主义的办法,即培养一种对生命的理解,也就是把生命理解为生成的无辜。然而,即使建立了一种思和行的新模式,关于"过去"的问题依然存在。因此,正如本书即将对《论道德谱系学》和《扎拉图斯特拉如是说》的细致考察所表明的那样,"过去"需要的不仅是某种调和,而且还有肯定。要做到这一点,唯一的办法是诉诸一种有创造性的未来意志,这种未来意志甚至命名所有的过去也得到拯救。这种未来意志是如何拯救的呢? 是通过使生命成其所"是"——在这里,所谓"是"(is)并不指一种最终状态或最终目标,而是指自我克服的过程,在此,生命被设想为权力意志(即持续的生长、腐化、再生、重建,等等)。尼采权力意志的生命观念之基础,是正义的概念,正是正义概念为权力意志概念提供了更广阔的范围,使权力意志超出了仅仅用来评判的作用。

正义概念是尼采思想的一个关键方面,其作用是鼓吹生命和循环(狄奥尼索斯是一个评判者?)。他的正义指一种特殊的思想类型:"正义,是思想之独一无二的、建构性的毁灭方式,是超越估价的:生命本身的最高代表",尼采在1884初的一则笔记的中这样写道。① 正义是从

① 同上,25[484],页141。

关于尼采作品中正义概念的重要性,富有启发性的研究见于M.海德格尔:*Nietzsche, Volume Three, The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*(《尼采:卷三:作为知识的权力意志与作为形而上学的权力意志》),J. Stambaugh, D. F. Krell, F. A. Capuzzi 译,San Francisco, Harper and Row, 1987, pp. 137–150, pp. 235–255。海德格尔的解读非常特别,他认为(页141),尼采作品中的正义概念既不简单地是一个法律概念,也不简单地是一个道德概念,而是"真理本质的形而上学名称"。很明显,尼采的正义概念是海德格尔所说"形而上学"概念,但是,理解尼采是在清楚地寻求一个超越资产阶级狭隘权利视野的法律与道德概念,也是非常重要的。

自我克服的视角所看到的生命，它与仅仅把生命看作自我保存的态度相对立，后者需要固定的道德范畴。要在尼采的意义上实践"正义"，要求一个人能够以一种超越善恶之对立的方式来评价生命。智慧而又正义的人生活在巨大的冲突中，他能够使其生存的诸种不协调因素趋于和谐，能够从各种冲突力量的混乱中创造新的价值秩序。[①] 正义"是一种全景式权力的功能，这样的权力超越了那种从狭隘的善恶角度看事物的方式……[正义的目的]是要保存比这个人或那个人更多的东西"。[②]

就像他之前的卢梭那样，尼采在倡导把生命看作权力意志的伪装下，试图讲出"自然之声"——但他把自然设想为非道德和超善恶的。尼采的正义观念能够帮助我们澄清他的思想中一些表面的冲突和矛盾(其中有一些还不仅是表面的)，因为，尼采的正义观念向我们表明了，他不仅仅把价值解释为对生成的否定，而且把价值当作生命的必要部分。但是，由于尼采用一种可以估价的思想模式来设想正义，声称正义自身"代表最高的生命"，他就让我们在怨恨和正义之间做出选择，也就是在思考和存在的两种方式之间做出选择，一种是从"善恶"的道德立场评价生命的价值，另一种是要超越"善恶"的道德评判。因此，只果我们认识到，获得道德自我克服的价值重估，并非指一项"道德"任务，我们就可以认为，尼采最内在的思想并非是不一致的。尽管如此，道德自我克服的任务仍然是一项宣称站在正义立场的任务。然而，如果我们认识到尼采所宣称的正义是指生命，是权力意志，认识到他的思想成功地说出了(非道德的)自然之声音，那么我们就可以认为尼采的观点有效。

权力意志在尼采思想所扮演的角色，类似于"自我保存"在霍布斯思想中、"自爱"在卢梭思想中所扮演的角色。[③]但尼采不像卢梭那样把情欲、情感区分为自然的和人为的，在卢梭那里，一些情欲注定是好的(同情)，其他的则注定是坏的(虚荣或骄傲)，而在尼采这里，根据权力

---

① 同上，26[425]，页 264－265。参见 J. Stevens, *Nietzsche and Heidegger on Truth and Justice*(《尼采与海德格尔论真理与正义》)，Nietzsche-Studien，9(1980)，p.224－239，p. 232。

② 尼采：《全集》，卷十一，26[149]，页 188。

③ 见尼采：《全集》，卷十三，14[121]，页 301；《权力意志》，688："斯宾诺莎的'自我保存'法则会中止变易：但这个法则是错误的，其反面才是真理。可以看出，每个生物做它能做的每样事情，都不是为了保存自己，而为了使自己变得更多。"

意志概念，所有的情欲都源自一种基本感情。[①]其实我们可以认为，卢梭对霍布斯所做的攻击，用在尼采的权力思想上较之用在霍布斯的权力思想上会更加恰当。霍布斯并没有按照卢梭有时所描绘的方式，设定一种对权力的盲目、非理性的渴望。要充分理解霍布斯的权力概念，我们一定要考虑到他所主张的、权力在自然状态的不安全环境中所必须采取的形式。正是由于自然状态的不安全环境以及对任何公共权利标准的缺乏，而不是由于对权力的自然欲求，才使霍布斯认为必须对权力欲进行解释。尽管如此，对霍布斯来说，对权力与支配的欲求明显是社会秩序的一种威胁力量，因而他对政治专制主义进行了辩护。而尼采则确实把权力欲看作人的原始本性的本质性成分。确实，我们可以认为，尼采所说的那种基本性的权力欲（对尼采来说，这必然意味着：权力意志在特定环境中表现为对他人的统治），明显是对像卢梭这样的思想家的批判——后者企图通过把利他主义的价值强加于人的本性，从而把人的本性感情化。比如，在《论道德谱系学》中，尼采用一种历史方法来界定权力意志——这种历史方法是为了表明，在所有事件中都是权力意志在操作。用“权力意志”一词，尼采清楚地表明了这种意志的重要因素是渴望统治：

> 我特别强调这一史学方法论的主要观点，是因为这个观点从根本上和当前占统治地位的本能与趣味相悖，这些本能和趣味宁可承认事件发生的绝对偶然性和机械的无目的性，也不相信在所有事件中都是权力意志（Macht - Willens）在操作。这种民主的习气——反对所有统治和渴望统治的事物，现代的 misarchism（敌视统治或敌视政府）——……逐渐地侵蚀到精神领域，并装扮成如此神圣的形式，以至于在今日大行其道，并获得在最严格的、看上去最客观的科学中大行其道的权利；确实，在我看来，它已经控制了整个生理学和生命学说——对生命的损害，……因为它已经剥夺了生命的基本概念，即行动的概念……因此，生命的本质，它的权力意志（Wille

① 尼采：《全集》，卷13，14[79]，页259；《权力意志》，635：“权力意志不是存在，不是生成，而是感情——这是一种最基本的因素，正是从这种最基本因素中，才第一次产生了生成与效果。”

zur Macht)被忽视，人们也由此忽视了那些自发的、进攻的、扩张的、赋予形式的力量的本质优先性，而正是这些给予我们新的解释和新的方向。[①]

在这段文字中，尼采是在主张，如果没有权力意志的驱动力，生命就不可理解。他把这种意志理解为一种赋予形式的力量，正是赋予形式的力量为生命提供了新的方向和新的解释，而若没有这种赋予形式的力量，生命就将变得迟钝和停滞。在尼采看来，权力意志展现自己的方式之一是寻求统治。

尼采认为，只有在“道德”的领域中才能理解意志现象，“道德是统治关系的学说，而正是由于统治关系，‘生命’现象才会出现”。[②] 无疑，尼采在这里的论点有些省略，但我认为他的意思是，脱离了意志所由以构建的权力之实际社会历史关系，就无从谈论意愿，正是在权力之实际社会历史关系中，意志才被赋予本质性的内容(诸如“善”或“恶”)，这些本质性内容与其在这些关系中的表达和体现是分不开的。通过表明自由(“意志”)和行动(“权力”)的不可分离，尼采颠覆了政治理论中对主体(“自由”意志)和权力关系的传统解释。因此，尼采不去设想这样的主体——其存在先于其通过权力关系在社会历史之中的形成，而是用权力关系构成了人的主体的方式来谈论权力关系。因此他这样来界定意愿：

在所有的意愿中，都绝对存在着命令与服从的问题，正如我们已经指出的那样，这样的命令与服从，其基础是由许多“灵魂”构成的社会结构。[③]

尽管卢梭所设想的人的发展是道德与社会存在物在历史中的进展，他还是坚信，由于拥有良性和自由意志，主体自身是给定了的。而尼采甚至把自由意志的能力也看作历史的发明与社会的建构。自由意志的发展并不是由于人的“不断完善”，而是经由一种社会驯化的残酷、

---

① 尼采：《全集》，卷五，页315－316；《论道德谱系学》，二，12。

② 尼采：《全集》，卷五，页33－34；《善恶的彼岸》，19。

③ 同上。

愚蠢与专制的方法。

不可否认，尼采的权力意志驱动力并不是中性的，而是偏好生命的那些进攻性和扩张性的方面。那么，尼采是不是犯了卢梭归于霍布斯权力哲学的那些错误，即把一些恰当地说只属于社会人的属性，诸如进攻、统治、残酷的本能，归于自然人呢？在这里，我们就遇到了卢梭和尼采思想中的根本不同。卢梭用由同情心所统治的自然的道德世界秩序来设想生命，而尼采则认为，只有在一种特殊道德形式即他所谓“奴隶的道德反叛”[在历史中]到来时，才能用道德(在这种道德中，同情被看作好的，以骄傲形式表现的利己主义被看作坏的)来看待生命。换言之，尼采不同于卢梭的观点是，用道德的语言来设想人的统治欲和权力欲，是奴隶对贵族道德的重新评价之后的事情。在尼采看来，这是历史的关键时刻，因为人现在成为拥有“灵魂”的、会反思的动物。

尼采与卢梭关于文明问题的论争，其核心是对某些价值本身的价值之看法的根本不同。在尼采看来，卢梭所赞美的无私的价值，例如同情，只是用来保存那些退化、虚弱的生命形式。在此意义上，同情不是一种创造性的情感，因为它只是保存了那些需要破坏和需要自我克服的东西。这就解释了，为什么与卢梭相反，尼采认为不是文明的可怜状态要为我们的“坏道德”负责，我们的“好道德”(同情的道德)本身就是一个问题。在尼采看来，卢梭试图以同情为基础建立新的社会秩序，反映了一种奴隶型道德，在这种道德中，独立的人的力量和勇气，由于对弱者和卑贱者的同情而感到有罪并被削弱。尼采寻求恶的知识，寻求超越善恶的立足点，目的是要颠覆卢梭关于人的本性善的观点以及卢梭对自尊的批判。因为，通过呼吁一种无辜的新意识类型，尼采挑战了卢梭对文明问题的整个解释。尼采认为，如果对人的类型的产生来说，利己和虚荣这样的现象像同情和自我牺牲的利他情感一样是必要的——就如错误对真理和知识的产生是必要的——那么诋毁那些使人自我启蒙、自我拯救和自我克服的途径就是荒谬的。[①] 然而，尼采像卢梭一样，把政治社会的社会契约看作一种欺骗：不是强者对弱者的欺骗，而是弱者对强者的欺骗。在尼采看来，在现代历史获胜的不是主人，而是奴隶。这样，为了战胜道德，所需要的就是一种新的高贵，这种高贵必须既是非人的，又是超人的。

---

① 尼采：《全集》，卷二，页 99 - 100；《人性的，太人性的》，107。

《论道德谱系学》中的思想引论

尼采《论道德谱系学》(Zur Genealogie der Moral)的题目有些模棱两可,其中首词 Zur 或者意味着这是一部关于已有的道德研究方法的著作(翻译过来就是"关于(on)道德谱系学"),或者意味着,尼采认为道德的谱系学研究是一种全新的道德研究方法,而他的这部著作就开创了这种方法(翻译过来就是"走向(towards)道德谱系学")①。如果仔细考察此书,支持这两种翻译的证据都可以找到,因而,尼采其实有意使他的标题带有玩笑和反讽的意味,换言之,尼采是在告诉我们,这本书是一部关于已有的道德研究方法的著作,但它同时也想说明一种恰当的道德谱系学应该如何操作。我们一定要注意到此书的副标题"一个论战"(Eine Streitschrift),这表明,尼采是把他这本书看作与已有道德谱系学的论战。在第一篇论文的开端,尼采提到了"英国心理学家",说他们是迄今为止仅有的尝试"道德本源史"(Entstehungsgeschichte der Moral)研究的思想家。② 但在这篇论文第二节,他说,事实上这些心理学家和哲学家的思想远远不是历史的,而要发现他们是如何"把他们的道德谱系学弄糟"的,就要对"善"的概念的来源(Herkunft)进行研究。在本书第二篇论文第四节,尼采又重复了这一观点,在此他提到了通过追寻"负罪感"概念的来源来解释"道德史"的尝试。

支持"走向"是对尼采这部书标题的更好翻译的证据,可以在第一

---

① Kaufmann 在翻译中选择了"on"而不是"Towards",他的理由是,尼采并没有在另外的题目中用"Zur"或"Zum"表示"走向",但这种理由是没有很多说服力的。见他参译的《论道德谱系学》导言,页 4－5。

② 关于"英国心理学家",我们可以非常肯定地说,尼采是指像霍布斯、洛克、休谟、边沁、穆勒与斯宾塞这样的思想家。D. S. Thatcher 指出,尼采也许是指 W.E.H. Lecky1869 年写的《欧洲道德史》(*History of European Morals*),该书第一章提到了上面所列的那些名字,而尼采也怀着敌意读过此书。见 D.S. Thatcher, *Zur Genealogie der Moral: Some Textual Annotations*(《论道德谱系学——一些文本的注解》), Nietzsche Studien, 18(1989), p. 587－600, p.588。关于尼采这部书的一些有用的背景信息,见 C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche, Biographie*(《弗里德里希·尼采生平》),Carl Hanser Verlag, München, 1978, vol. II, pp. 541－542;关于该书来源的有用信息,见尼采《全集》(*Kritische Studienausgabe*)编者对 1－13 卷的评论,卷 14,页 377－382。

篇论文末尾所做的注释中找到。[1] 在这里，尼采邀请一个哲学系设置学术奖金以鼓励一系列的学术征文，来从事这项道德历史研究的挑战性工作，并且说，“也许眼前这本书会为这个方向的研究提供强大的动力”。然而，像卢梭的第二篇论文一样，《论道德谱系学》是一本关于文明命运的书，它不仅是对学院人士说话，也是对整个人类说话。发自内心地讲，就像任何一本以教师面目出现从而包含着矛盾的书一样，他这部书只能是面向所有人但又不面向任何人。尼采建议第一篇征文的主题是：“语言学、尤其是语源学的研究，为我们理解道德概念的历史发展带来什么启示？”为了从多种不同角度研究道德，为了恰当地回答价值问题，还要恳请生理学家和医生，以及学院哲学家的参与。在提出价值本身的价值这样关键的问题时，尼采说，我们要开始在“多数人的幸福”和“少数人的幸福”之间做出区分。因此，《论道德谱系学》所从事的重估价值的计划，是尼采从明显的贵族主义视角对现代民主偏见所做的颠覆，而现代民主偏见的企图就是拉平人类。这种对价值问题的关注，表明了尼采对道德的思考在何种程度上，并不是要在道德起源问题上“散布假说”，而是要对道德本身的价值提出质疑。因而，尼采在结束这个注释时说：“从现在开始，所有科学都必须为哲学家的未来任务做准备，这项任务就是：解决价值问题，确定各种价值之间的等级秩序。”[2]

我们无从知道，在这个标题中尼采本来的意思是“关于”还是“走向”。最好的办法是，作为细心的读者，我们在阅读这部论战性著作时，要记住这种模糊性。然而，有一点很清楚，就其提出道德的价值问题来说，《论道德谱系学》是尼采在《善恶的彼岸》第 211 节所描述的哲学立法工作的一个例子，在那里尼采说，真正的哲学家是命令者和立法者，是说“事情应该如此！”的人。为了确定人“到哪里去”，确定人“为了什么”，他们必须从事哲学劳作的预备性劳作，——哲学劳作“克服了既往”：“他们用创造性的手伸向了未来，而一切当前存在与曾经存在的事物，都成为他们的手段、工具、锤子”。这样，他们的“认识”就转变为他们的“创制”即“立法”，他们的“真理意志”变为他们的“权力意志”。对

---

① Thatcher 认为，“走向道德谱系学”或者“对道德谱系学研究的一项贡献”，都比“论道德的谱系”更忠实于尼采的原意。见他的论文 *Zur Genealogie der Moral*，页 598 - 599。但我更愿意把“论道德的谱系”当作是“无辜的”，不过这样的标题应被理解为，既代表对已有研究课题的贡献，又是一种重新界定该课题的尝试。

② 尼采：《全集》，卷五，页 288 - 289；《论道德谱系学》，页 55 - 56。

古老起源的恢复和回忆并不是一种好古的研究,而是为了成为其所是的目的,为了创造新的起源。因此,我们可以把《论道德谱系学》的探究看作一个例证,它证明了尼采希望“我们”(我将处理该书讲的很简略的“我们”的问题)怎样理解道德自我克服的计划和任务,即:通过一种创造性的未来意志,过去将被回忆起并被克服(然后忘记?)。

在他的自传《瞧,这个人》中,尼采把他一生的工作分成两个阶段,一个是肯定的阶段,这包括在《善恶的彼岸》之前的作品,另一个是否定的阶段,包括了《善恶的彼岸》及其以后的作品。否定性的部分是指重估价值的规划,尼采称之为“決定性的时刻”,是为“伟大的战争”所作的准备。他告诉他的读者,从《善恶的彼岸》开始——尼采称此书“从其所有的基本方面来说都是对现代性的批判”——他写的所有作品都是“鱼钩”。[1] 对于尼采如此描述他自己一生的作品,我们应如何解释其重要与否呢?当然,在很大程度上,我们得说这是尼采的一种理性的机智,这种理性的机智使他能够把他一生的著述历程看作一种理智的、可控制的设计(一个“人成为其所是”的命运)。但是,把他的作品明确地划分为肯定部分和否定部分未免太简单化。[2] 正如尼采自己在《论道德谱系学》一书的序言中所说,对于人类道德偏见的起源,他最早在《人性的,太人性的》一书中就进行了初步的探究。我们通常认为这本书标志着尼采实证主义阶段(1878 - 1882)的开始,这本书也标志着尼采与他的两位伟大老师——叔本华和瓦格纳——的決裂,但它显然属于尼采所说的“肯定”阶段的作品。在《论道德谱系学》序言第二节中,尼采说,从根本上说,这部年轻人的著作[指《人性的,太人性的》]已经表达了跟当前这部著作相同的思想,但是,现在这些思想已经变得更加“成熟、清晰、强大、也更加完善”。然而——尼采说——这些对道德的起源的思想仍然吸引着他这一事实,表明这些思想并不是孤立的、零星的,而是

---

① 尼采:《全集》,卷六,页 350 - 351;《瞧,这个人》,《善恶的彼岸》。

② 在我看来,这是 Howard Caygill 的一个错误,见他的论文 *Affirmation and Eternal Return in the Free - Spirit Trilogy*(《自由精神三部曲中的肯定与永恒回归》),载 K. Ansell - Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*(《尼采与现代德国思想》), London, Routledge, 1991。Caygill 的论文第一次企图表明,尼采的永恒回归的思想放弃或悬置了权力意志思想。因此“真正的”尼采在于永恒回归的“说是”(1880 - 1882 年,以及《扎拉图斯特拉如是说》),而不在于权力意志的“说不”(《善恶的彼岸》及之后)。类似的观点见于 H. Arendt, *The Life of the Mind. Volume Two: Willing*,(《心灵的生命,第二卷:意愿》, London, Secker and Warburg, 1978。

从一个共同的根源中生长出来的，是从“基本的求知意志”中生长出来的。尼采说，“唯如此才适合于哲学家”：

> 我们没有权利把任何事情孤立化：我们不会犯孤立的错误，也不会接触到孤立的真理。就像果子必然生长在果树上一样，我们的思想，我们的价值，我们的是与非、假如与然而，都是必然地从我们身上生长出来的……是一个意志、一种健康、一块土地、一个太阳的见证。[①]

作为一部关于道德谱系学的论战性著作，尼采的恰当做法就是在序言中勾画一下自己作为哲学家和知识探求者的谱系，并在他先前作品的语境中、在他平生之关怀的语境中、在道德哲学传统的语境中为这部作品定位。比如，在序言第三节，尼采为年轻尼采作了一个速描，其中说道，他十三岁时就反思过恶的起源巨大问题，很早就懂得了把神学偏见从道德偏见中分离出来的必要性，由此也就不再在世界的“背后”寻找恶的起源。

因此，《论道德谱系学》与尼采的基本关怀是一致的。该书既要厘清在《善恶的彼岸》中首先提出的许多观点（著名的比如区分主人道德和奴隶道德的道德类型学），又要进一步发展实现道德自我克服所需要的“解释（Auslegung）艺术”，这首先是在《扎拉图斯特拉如是说》中以教育的形式提出的。但是，在尼采的思想深处，肯定与否定之间的关系是非常复杂的。我之所以在《扎拉图斯特拉如是说》（1883－1885）之前解读《论道德谱系学》（1887），是因为受到了尼采在《瞧，这个人》中一个观点的影响，在那里尼采说：“否定和破坏是肯定的条件”。[②] 我认为这个观点非常关键，因为，这个观点表明了，尼采作品的否定部分的重要性并不亚于其肯定部分，否定部分与肯定部分同样都是尼采思想的真正成分；只有通过具有批判性和破坏性的价值重估工作（说不），尼采才能够得出对自己的道德谱系的恰当理解，才能理解肯定意味着什么。肯定只能从否定中产生，因为直接回到纯粹无辜的道路是没有的，我们只能驯化一种有意识的、新形式的无辜。我们或许可以带点嘲讽地说，为

---

① 尼采：《全集》，卷五，页 248－9；《论道德谱系学》，序言，2。

② 尼采：《全集》，卷六，页 368；《瞧，这个人》，“为什么我是天命”，4。

了成为其所是，就必须首先回忆以达到遗忘。或者换言之，为了成为正义（说是），首先就要不正义（说不），为了有道德首先就要不道德。

事实上尼采在这部书的开端就把我们引向了这样一个矛盾：尽管现时代拥有了比任何以往时代都更加繁荣的知识形式，然而没有人像现代人这样对自己无知。我们对我们自己是陌生人，因为对于“我们是谁”的问题我们回答不出。尼采说，谱系学的计划就是要“带着新的问题，仿佛用新的眼睛，穿越巨大、遥远、至今仍被掩藏的道德领地”，从而“第一次发现这片土地”。[①] 但在尼采通过道德谱系学向我们展示我们如何成为我们之所是的尝试中，有一个巨大矛盾，这就是：尽管这是一部关于“现代人”的无知（他们没有知识，他们不能完成德尔斐神喻所发布的任务）的书，却不能由于他们无知而不对他们讲话，不能只对未来的可能听众，即那些构成超人的人讲话。比如尼采在序言的一节说，也许在他写作以前的某个时代，这部书是能被人阅读的，因为现代人并不知道解释的艺术，而正是这种艺术，使我们从一个道德世界秩序的奴役中解放出来，并给予我们重新创造世界的可能性。只有通过这种解释艺术的实践，人们才能获得超越道德、超越善恶的立足点。[②]

尼采在序言的第七节说，要严肃对待道德问题，因为这种严肃换来的是喜悦（上帝之死导向新的海洋）。尼采说，如果有一天人们能够对自己说：“前进吧！我们的旧道德是这出喜剧中的一部分！”，那么此时，他们就为“‘灵魂命运’的狄奥尼索斯戏剧”找到了新的可能性。[③] 在这里，尼采把我们的注意力转向了他这部关于道德谱系学的战斗檄文用灵魂命运的狄奥尼索斯悲－喜剧将人类历史戏剧化的方式。比如，构成本书的三篇论文，每一篇都是以戏剧性的片段作结：第一篇关于“好与坏”、“善与恶”的论文，其结尾处是反思几千年来发生在地球上的“可怖斗争”的意义，这就是两个伟大运动（“罗马人对犹太人”，“犹太人对罗马人”）之间的斗争，在此尼采要求获得一种更高的自然，即懂得如何变得“超越善恶”的自然；第二篇关于负罪感和良心谴责的论文，指出了将现实从“善与恶”的统治中拯救出来的戏剧化方向，最后以某个人（即

---

① 尼采：《全集》，卷五，页254－255；《论道德谱系学》，序言，7。

② 尼采：《全集》，卷五，页255－256；《论道德谱系学》，序言，8。

③ 尼采：《全集》，卷五，页254－255；《论道德谱系学》，序言，7。尼采对“生存的喜剧”的论述，见《快乐的科学》，1，尼采在此设想，智慧与欢乐相结合，构成一种新的“快乐的科学”。

扎拉图斯特拉)"将来一定会出现"的前景结尾;关于禁欲主义理念的意义的第三篇论文,结尾处尼采不无讽刺地指出,所谓禁欲主义理念的意义就是:人类不再知道自己为何受苦(他的禁欲的生存已变得没有意义)。在第三篇论文及整本书的结尾处是这样一种认识:"人宁可意求虚无,也不无所意求。"①

这本书提出了作为道德物种的人之所以进化的两种解释。在第一篇论文中,尼采考察了主人道德与奴隶道德之间的区别,并且认为,由于奴隶的道德反叛,人这种动物的形成经历了重要的转变。在第二篇论文中,他通过良心谴责的发生发展,探寻了人类道德进化的历程,他认为,人一旦被限制在社会与和平之内,良心谴责这种东西就一定会发展起来。尼采把人向道德人的发展看作一种既有危险、又有希望的双重景象,因为这种发展为人带来了可能性,使人或者向肯定的方向或者向否定的方向发展。尼采观点的中心是确信现代的社会与政治结构建立在道德价值与道德判断的基础上,而这些道德价值与道德判断的起源与发展已经不为人所知,这或者是由于有意的遗忘,或者是由于一种根深蒂固的偏见,即以为自己知道道德为何物。尼采说,在当今欧洲,我们知道那些苏格拉底声称他不知道的事情,即什么是"善",什么是"恶"。② 尼采希望,通过揭示历史中的道德,道德的普遍要求将会受到人们的怀疑。哲学家没有认识到道德本身是一个问题,而是更喜欢为道德的普遍信仰提供理性的基础。尼采认为,像"对这一信仰的考察,分析,怀疑和解剖"这样的工作,至今丝毫都没有做。③

道德谱系学代表了双重的追问。首先,它的目的是提出关于道德起源的问题:在何种条件和环境下,道德才得以产生(我们现在就要处理尼采通过反思人的"起源"确切要追问的问题)? 谱系学将把道德看作"结果、症状、面具、伪善、疾病",也同样会把它看作"原因、药物、兴奋剂、抑制物、毒药"。④ 从这一点来说,谱系学是一种以前从未存在过、甚至也从未需要过的一类知识,因为,道德的存在从来就没被看作理所

---

① 尼采1887年秋季遗稿中有一个第二个论战的计划,这个论战中将有进一步的三篇论文,并在对"进入欧洲的悲剧时代"之重要性的思考中达到顶峰。见尼采:《全集》,卷十二(遗稿1885-1887),9[83],页377-378。

② 尼采:《全集》,卷五,页124-125;《善恶的彼岸》,202。

③ 尼采:《全集》,卷五,页105-107;《善恶的彼岸》,186。

④ 尼采:《全集》,卷五,页253;《论道德谱系学》,序言,6。

当然的。其次,谱系学提出了道德批判的问题。这一点才是尼采道德谱系学的开创性所在,因为其目的并不是在道德起源问题上“散布假说”,而是要使道德价值本身的价值成为问题,换言之,要重新估价道德价值。[①] 在尼采看来,这主要是指重估、评价像同情和自我牺牲这类利他主义的价值。在这些价值中,尼采发现了一种反对生命、走向虚无主义的意志。道德的价值是问题所在。在实施道德谱系学的规划时,尼采最关心的问题是:一种特殊的道德世界观如何主宰了人类的生存,并霸占了对权力意志的解释。然而,谱系学的这两个方面是密切关联的,因为,只有认识了生存的历史状况,才可能对道德的价值进行批判。他提出了关键性的问题:

> 人在什么样的条件下才设计了这些善与恶的价值判断,这些价值判断本身的价值是什么?到目前为止,它们对于人类繁荣是起阻碍作用还是推动作用?它们是不是生命的贫苦、困顿、退化的标志?抑或是相反,它们显示了生活的充实、力量和意志,显示了生活的勇气、信心和未来?[②]

尼采的道德谱系学追问,在何种程度上,与“恶人”相对的“善人”代表了人类未来的繁荣与进步,由此,尼采对卢梭所解释的文明问题提出了质疑。尼采的根本目的是重估道德的价值,以使我们对被诋毁为利己主义意志的行为,不再有良心谴责的态度。在尼采看来,

> 这是一个意义深远的结果!当一个人不再认为自己是恶的时,他就不会再这个样子[指“良心谴责”]![③]

尼采的《论道德谱系学》追寻了人这种动物向道德存在物的进化历程,这一点与卢梭的第二篇论文有着惊人的相似。两者的根本之点都是确信人并非天生是政治动物,确信从自然状态向政治社会的转化在人性上产生了深远而模糊不清的转变。然而,值得注意的是,尼采关于

---

① 尼采:《全集》,卷六,页352-353;《瞧,这个人》,《论道德谱系学》。
② 尼采:《全集》,卷五,页249-250;《论道德谱系学》,序言,3。
③ 尼采:《全集》,卷三,页140;《曙光》,148。

道德起源的主张与卢梭有重要的不同，他并不认为人的本性是善的，只是在社会化的进程中才被腐化而变得邪恶，相反，他认为文明的“价值”在于给人性提供邪恶的知识，从而深化了人性。尼采完全颠倒了卢梭的观点。而且，尼采所关注的不是像卢梭那样演绎出具有合理性的社会契约，不是用“权利”代替“力量”，他关注的是道德的自我克服和超人——也就是其权力意志超越善恶之对立的人——的创生。

谱系学与历史：尼采与“起源”

在对历史的态度上，哈贝马斯认为《论道德谱系学》是一个保守的文本，而福柯则认为是一个激进的文本。在哈贝马斯看来，谱系学的规划在根本上是非历史的，因为它要返回贵族制的原初状态。而后结构主义的批评家和评论者则赞扬这是一种新历史，认为它抛弃了历史哲学的目的论（与神学）的自负。他们认为，谱系学的叙事方式表明，任何为历史设定意义的尝试都是无用的。比如，德勒兹就把虚无主义当作“先于普遍历史的东西”。[①]

如果哈贝马斯对谱系学的批判能够成立，那么他的这种观点必须站得住脚：他认为，谱系学把祖先与起源的问题等同于有效性问题，因而谱系学是一种保守主义的历史学。哈贝马斯认为，尼采把真理的客观要求转变为主观趣味和权力因素，其目的是表达他自己对贵族道德的偏好，以反对奴隶道德。他认为，谱系学断言，在时间上越靠前的就越“好”；这样，“祖先和起源同时在社会意义与逻辑意义上被当作等级的标准。正是在此意义上，尼采才把他对道德的批判建立在谱系学的基础上”。[②] 可以认为《论道德谱系学》提供了一幅与卢梭无辜自然状态相反的图像，在这幅图像中，野蛮巡行的金发野兽还尚未被道德的毒药所腐化。

只有能够证明尼采的主张确实是非历史地返回到某种异教贵族制，哈贝马斯的观点才是有效的。事实上我们可以认为，哈贝马斯的批

---

① G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*（《尼采与哲学》），H. Tomlinson 译，London, Athlone Press, 1983, p.166。

② J. Habermas, *The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading Dialectic of Enlightenment*（《启蒙运动与神话的交织——重读〈启蒙辩证法〉》），New German Critique, 26 (1983), pp. 13–30, p.27。

判与其说针对尼采，不如说更是针对卢梭，因为正是卢梭的第二篇论文表达了一种对起源的寻求，而这种寻求证明了历史上的"原初之物"更是真正之物，因为从某种基本的意义上来看，原初事物更加"自然"。相反，尼采则是激进的，因为他破坏了卢梭在人性中何为自然与何为人为之间所做的关键区分。

在福柯看来，尼采的谱系学规划并没有把历史学看作对起源的寻求。《论道德谱系学》不仅是对现代价值的抨击，也是对某种理解现代价值之起源、意义和世系的方式的抨击。寻求起源，其实就是我们被诱导着去寻求关于我们自己的知识。而谱系学表明，所有的知识都是建立在非正义的基础上，并由此破坏了真理与幻相之间的区分。谱系学并没有想要发现人类认同的根基，而是企图建立人由以被塑造成为主体的各种不同方式。对起源的寻求预设了本质，预设了固定的身份，而谱系学则记录了完全偶然的、没有终结的历史事件之独一无二性："在事物的历史开端处所找到的"，福柯写道："并非是事物起源的神圣不可侵犯的同一性，而是事物之间的分歧，是差异。"[①]

在尼采谱系学历史的研究工作中，核心的概念也许就是权力意志。他企图用权力意志概念来反对那种认为历史事实只表现为一种偶然性、只是一种机械的无意识的观点。尼采论点的关键之处是区分"起源"与"目的"的必要性。他认为，不管历史学家对某物（例如一种社会习俗或一项法律制度）的用途理解得如何好，他们还是无法揭示它的起源，因为，目的和手段只是权力意志——一种服从与统治的意志——运作的"表征"。[②] 尼采的谱系学批判建立在这种"历史方法"的主要原则基础之上。这种原则意味着，没有任何独立于解释之外的意义，"没有什么道德事实，只有对这些所谓事实的道德解释"。在福柯看来，解释并不是对隐藏意义的不断揭示，而是对本身没有意义的规则与律条系统暴力地、隐蔽地挪用，以使这种系统服从于新的力量和新的权力意志。然而，尽管没有解释就没有意义，尼采却确实试图通过对道德起源与进化的谱系学研究，来揭示历史的某种"意义"。正如一位评论者所

---

① M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy, and History*（《尼采、谱系学与历史》），载 Foucault, *Language, Counter - memory, and Practice*（《语言，反记忆与实践》），D. F. Bouchard, S. Simon 译，Oxford, Basil Blackwell, 1977, p. 142。

② 尼采：《全集》，卷五，页 313 - 315；《论道德谱系学》，二，12。

说,作为一种历史方法的原则,尼采的权力意志概念在外表上确实像是一种形而上学原则:透过欺骗性的表象以发现隐藏的、埋在深处的现实结构,从而揭示事物的"真实所是"。[①] 福柯对尼采谱系学规划中权力意志角色的解读太过任意。然而,对权力意志在尼采思想中所扮演的角色进行评价,主要是依赖于我们如何解释以及从何种意义上说,谱系学的主要问题是起源与世系的问题。

对于尼采的谱系学概念还有另外一个重要的方面,这就是谱系学与批判之间的关系。尼采明白,对道德进行历史的研究,就会摧毁其先验的要求。然而,他也知道,这还根本没有构成道德批判的充分基础——我认为,这种含混能够说明福柯的谱系学解读。表明道德是非道德的一种,或者正义是非正义的产物,这还不等于批判。正如尼采告诉我们的:

> 就像我们经常认为的那样,追问我们的估价之起源以及善的列表之起源,根本不同于对它们的批判:尽管对某种pudenda origo[耻辱的源头]的洞察会使人觉得,由此生长出来的事物,其价值受到了贬损,并因此为人们采取一种批判的态度做了准备。[②]

然而我认为,公正地说,尼采在其作品中从未令人满意地解决批判的问题。他所谓"上升的生命和下降的生命"的评判标准有很大的问题,因为这种标准利用一种抽象的形而上学二元论,把一种判断强加于生命之上,而这正是他的思想的其余部分要克服的。如果有一种价值能够判断哪种生活方式代表上升的模式或哪种代表下降的模式,那么这种价值也是完全武断的,不过是纯粹主观性的权力意志。[③]

---

① 关于这一点,见 D. C. Hoy 的论文, *Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method*(《尼采、休谟和谱系学的方法》),载 Y. Yovel 编, *Nietzsche as Affirmative Thinker*(《作为肯定性思想家的尼采》),Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, p. 20-39。

② 尼采:《全集》,卷十二,2[189-190],页160-161;《权力意志》,254。

③ 关于尼采谱系学规划的相对主义性质,见 Hoy, *Nietzsche、Hume, and the Genealogical Method*, p. 33-36。关于对尼采这个规划相对主义性质的肯定,见 S. Kemal, *Some Problems of Genealogy*, Nietzsche-studien, 19(1990), p. 30-43。

如果说尼采要把"目的"问题从"起源"问题当中分离出来,那么,他对"起源"的关注是在什么意义上呢？在这里,福柯自认为他对尼采的解读有其独创之处,他的解读也被许多评论者效仿。福柯发现,尼采用好几个词语来表示"起源",他认为,谱系学首先是批判一种对起源(Ursprung)的、被诱惑的寻求,——在此,"起源"是指 arche[希腊语,"本源"、"始点"],指所有其他事物由以衍生的基本性原则;福柯说,谱系学要建构的是一种世系与来源(Herkunft)的血统,而"来源"则摒弃了所有寻求原初与本质性身份的想法。在福柯看来,尼采是彻底的反 Ursprung 的思想家,对尼采来说,沉浸于 Ursprung 之寻求,也就是沉浸于形而上学幻相中,误以为通过对起源的回忆,能够找到自己的身份。但是,历史身份并不在 Ursprung 中,而是在 Entstehung(发生、出现)中,Entstehung 并不表示从一个单一的、有特权的起源点生发出不间断的连续体,而是表示历史中各种统治力量汇合与斗争的场所。

事实与福柯的观点相反,不仅尼采的"基本的求知意志"的表述具有反讽意味,而且他也完全误解了尼采使用几个相关词语 Ursprung、Herkunft、Entstehung 时背后的意图。比如,在源自赫尔德的德语传统中,Ursprung 是指辩证的紧张和冲突,Entstehung 代表不间断的连续性(例如,在《悲剧的诞生》中,悲剧的起源——Ursprung——就在于阿波罗和狄奥尼索斯之间的冲突和紧张)。[①] 因此,既非 Herkunft、也非 Entstehung,而是 Ursprung 确立了一个场所,相互竞争的价值在此发生冲突,并产生人类制度。不应该用 Ursprung 来表示一种没有差别的统一性,而是应该把它理解为产生原初分化的场所,就像尼采在第一篇论文中将道德一直追溯到主人道德和奴隶道德之间的竞争一样。[②] 比如,在本书第二篇论文关于方法问题的关键一节,尼采认为谱系学家们的过错并不是在 Ursprung 的意义上,而是在 Entstehung 的意义上将"起源"和"目的"混为一谈。在此所谓的道德的谱系学家,即尼采所批判的功利主义派的英国心理学家,就是那些进行 Entstehungsgeschichte

---

① 见 J. Pizer 的富有启发性的论文, *The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche*(《"本源"的使用与滥用——论福柯对尼采的解读》), Nietzsche - Studien, 19(19990), p. 462 - 478, p. 469。

② 同上.,p. 473。

[发生史学、发生史]研究的人。[1]

因此,在尼采看来,正是 Ursprung 给道德谱系学提供了基础。因而,谱系学表明,正如我们将成为我们之所是的方式一样,我们的起源向我们展示的不是不间断的连续体,而是权力意志的冲突和斗争。这表明,谱系学作为一项纪念碑式历史学的实践,即着手揭示一个被遗忘的高贵过去的实践,同时也是批判式历史学的实践,因为,尼采赋予 Ursprung 的独特意义,摧毁了我们假定的、明白无误的身份,从而摧毁了过去。或许此处是考虑一下一位评论者对谱系学所做的重要批评的合适地方。这位评论者认为,历史上的起源与结果之间肯定存在着联系,因为,谱系学要么仍然是目的论历史学的一个变体,要么就是无关紧要的——从其自身关于"紧要性"的标准来说。起源如果不是建构性

---

① 在此我把文本中所有表示"起源"(origin)的地方都找出来(就我所能查到的而言),也许会对读者有帮助,因为 Kaufmann 把整个文本中的 Ursprung, Herkunft 和 Entstehung 都译成"起源"(origin)。

序言,2:Herkunft of moral prejudices

序言,3:Ursprung of good and evil

序言,5:Ursprung of morality

一,1:Entstehungsgeschichte der Moral

一,2:Herkunft of the concept of good

一,3:Herkunft of good

一,4:all questions of Herkunft

一,13:Ursprung of good

二,2:Herkunft of responsibility

二,4:Herkunft of guilt

二,6:Entstehung of the moral – conceptual world

二,8:Ursprung of the feeling of the moral – conceptual world

二,11:Ursprung of justice

二,12:Ursprung of punishment

对于理解尼采对道德起源之探寻的本性,这一节无疑在全书中是最重要的。在此尼采不仅在 Ursprung 与 Zweck 之间做了重要区分,而且也在对 Ursprung 之探寻,与对 Entstehungsgeschichte 之探寻之间做了同样重要的区分。他认为,后者(Zweck 与对 Entstehungsgeschichte 之探寻)是非历史的,因为它,事物的进化混淆成一种有其起源的目的,因而就缺少了真正的历史感。

二,16:Ursprung of the bad conscience(出现两次)

二,17:同上

二,18:Herkunft of the moral value of the unegoistic

二,23:Herkunft of the holy God

三,4:Herkunft of a work。

的,那就是无关紧要的;如果起源是建构性的,那么起源之中就蕴含着一个 telos["目的"]。[①]

尽管这个批评切中要害,但我们对此仍然可以回应说,它将道德谱系学的规划与"成为我们之所是"的工作割裂开来了。因为这项工作根本不是建立在对起源的消极回忆之基础上,而是建立在对过去的积极建构之基础上,这种对过去的积极建构为具有创造力的未来意志(我们将看到,这种意志是通过培养永恒回归的思想而产生的)提供了根基。谱系学通过质疑历史学家及其读者的消极观点,质疑任何对过去的所谓"无辜的唯美主义",拒斥了"沉思的、感伤的历史"。[②] 作为一项"解决"历史问题的努力,尼采的《论道德谱系学》由于旨在实现一种对道德的、非目的论的自我克服,从而确证了人的状况的历史性。如果我们把自我克服看作"生命之法",那么这就意味着所有的法律最终要被逾越,因为,由于这种基本的生命之法,所有的伟大事物终将自我毁灭;这意味着,创造就是破坏,然而,这种既是创造又是破坏的行动必须产生在没有怨恨精神的地方,以防止用对过去的报复来创造一个新的未来,换言之,这种行动必须是无辜的。

我们最好把《论道德谱系学》看作是一项培养自我统治精神的操练。在追溯我们的起源及我们的形成过程时,我们不可避免地要经历巨大的痛苦,因为我们记起了过去的苦难和不正义。但是,尼采告诉他的读者,唯有痛苦能够迫使我们坠人深渊,并把信任、本性之善以及任何蒙着一层面纱的东西弃之一旁。这种痛苦也许不会使我们"更好",但它可以使我们变得"更深刻":

> 我们是否[因此]学会了拿我们的骄傲、我们的轻蔑、我们的权力意志与之竞争,就像美洲印第安人那样,尽管受了折磨,却以恶毒的话语回报了折磨他的人?我们是否由于痛苦而顿入到所谓涅槃的东方式虚无中,黯然无声、麻木不仁地消退,自我遗忘和自我毁灭?这种自我统治精神的漫长与危险

---

① 参见 J. Minson, *Genealogies of Morals, Nietzsche, Deleuze, Foucault, and the Eccentricity of Ethics*(《道德谱系学——尼采:、德勒兹、福柯与伦理学怪癖》), New York, St Martin's Press, 1985, p. 77。

② 关于这一点,参见 Gary Shapiro 的论文 *Nietzsche contra Renan*(《尼采反对勒南》), History and Theory, 21(May 1982), pp. 193–222, p. 203。

> 的操练，产生了一种不同的人，他带着更多的问号——首先是带着自此以后询问得更远、更深、更严厉、更尖锐、更邪恶、更平静的意志。对生命的信任消失了：生命本身成了问题。[①]

然而，这种问题性的魅力，带来的不应该是意志的瘫痪，而应该是更加纯净化的喜悦——为人的生存的神秘和深邃而喜悦。我们应该从怀疑与疑问的深渊和疾病中走出，获得"新生"；脱去了表层之后，我们现在对快乐有更精致的品位，"在这样的快乐中有着不那么危险的无辜，这样的快乐是孩子般的快乐然而却比我们以前的快乐精妙一百倍。"[②] 然而，我们作为权力意志的真理意志，不应该被误解为知晓和揭露所有事物的欲望，因为，"当面纱去掉后，我们不再相信真理还存在；我们经历得太多，以至于不再相信什么真理"。相反，我们应该尊敬羞怯、自然，凭借羞怯把自己掩藏在迷宫般的、色彩斑斓的不确定性之中。或许，在寻求真理的过程中，我们明白了真理是一个女人，"有着不让我们看清她的理由"？或许真理是一个女人，她的希腊名字叫Baubo？[③]

为了证实这些论点，为了表明尼采如何把《论道德谱系学》理解为一项操练，一项有关成为我们之所是的、纪念碑式的、批判式的、无辜的工作的复杂操练，我们必须在某些细节上分析该书中的关键性论证。

主人道德与奴隶道德：论"善与恶"、"好与坏"的起源

如果尼采的《论道德谱系学》并未展示直接的道德历史，那它也没有展示一种道德哲学，因为，只有在人们认为道德术语有着固定而普遍的意义时，道德哲学才有可能。然而，在尼采看来，一个人成为其所是的超道德任务，与他"一个人"的独特生命经历不可分离。如果对尼采来说不可能有"道德式的哲学"(a moral philosophy)，那么同样也不能有"道德哲学"(a philosophy of morals)。根据尼采对"解释艺术"的要求，道

---

① 尼采：《全集》，卷三，页349－350；《快乐的科学》，(第二版)序言，3。

② 尼采：《全集》，卷三，页351－352；《快乐的科学》，(第二版)序言，4。

③ 尼采：《全集》，卷三，页352。根据Walter Kaufmann在他的译本这一节中的注释，Baubo在希腊神话中是一个远古的女精灵，原本是女性生殖器的人格化。

求,道德必须被理解为"症候学"中的"符号"。语言的具体化过程再也没有比在道德语言中反映得更清楚。在《论道德谱系学》中,尼采打破了字面意义的语言与象征意义的语言之间的区别,从而挑战了"自然"与"人为"的区分。恰如字面意义的概念反映了语言有僵化为一种固定形式的倾向,道德价值也隐藏了其物质基础,并呈现出"自然"的特点。在本书的第一和第二篇论文中,尼采都分析了某些概念被道德化的过程,而这些概念由以产生的原初物质背景则被遗忘和掩盖了。比如在第一篇论文第六节,尼采说,古人的所有概念,其原初的意义都是非常"质朴、粗糙、外在、狭窄、直截了当、没有象征性的,以至于我们对此都难以想象。"尼采举了"纯洁的人"的例子。"纯洁"的原初意义并没有象征意义与字面意义的区分,因为"原始的"人并没有认识到精神性和物质性之间的区别。

作为一项词源学的操练,谱系学追溯了从物质语言(比如欠债)发展到道德语言(比如负罪感)的过程。因此,不管是字面意义还是象征意义,都不能用固定的范畴来理解,而是要把它当作一种彻底历史性的东西。[①] 所有的意义都是被赋予的("权力意志"也是如此),除了解释之外没有任何意义。如果意义是历史的,那么意义之间就不能有自然的等级差别;所有的意义最终都是通过诗化(poetic)[制作][②]而产生的,是人的制作(machen)的结果。在尼采看来,人的权力意志作为制作与创造的意志,最好理解为一个文化与教化的过程;在这个过程中,人这种动物被培养和驯化成具有责任感和能够承诺的动物——换言之,人被培养成政治动物。

在第一篇论文第一节,尼采问道,我们追问道德的历史起源,真正的目的是想要什么呢?我们是为了贬低人类吗?我们是灰心失望和心怀恶意的理想主义[唯心主义]者吗?我们是"对基督教的微小面隐藏的敌意和愤恨"的受害者,而至今尚未对此有充分的意识吗?我们是不是有一种"对稀奇的事物,对令人头疼的悖论,对于生存本身的可疑点和荒唐处的一种贪婪的嗜好?"尼采反思道,也许我们多少有一点被所

---

① 关于尼采对隐喻的使用与滥用的论述,富有启发性的论述见 P. Cantor, *Friedrich Nietzsche: the Use and Abuse of Metaphor*(《尼采:比喻的使用与滥用》),载 D.S. Miall 编, *Metaphor, Problems and Perspectives*(《比喻、问题与方法》), Brighton, Harvester Press, 1982, pp. 71–89。

② poetic 按照其希腊语起源,是"[人]制作"的含义。——译注

有这些动机所决定。不管我们出于何种动机来寻找道德的起源，我们应当始终作为"灵魂的显微观察者"，拥有"勇敢、骄傲和大度的"精神，知道怎样控制我们的悲情，从而能够为真理而牺牲一切，"为任何一种真理，哪怕是显白的、刺耳的、丑陋的、令人不快的、非基督教的、非道德的真理，因为这种真理确实存在着"。[①] 为了探究道德，就必须具有那种"理智的良心"——也就是说，要欣然地站在生存的巨大不确定性和纷繁复杂的模糊性之中，纵然是如此，也要不断地追问——，这种"理智的良心"，对于人成为其所是的任务来说，是绝对基本的素质。[②]

《论道德谱系学》的探究开始于尼采对道德哲学家的严厉批评；一碰到道德问题，这些道德哲学家就显示出他们没有历史精神(historische Geist)。只要看一看道德哲学家们对"好"的判断的探究方式，道德是如何被误解的这个问题就明白了。在道德哲学家们当中流行着这样的观点：他们认为，要寻找"好"这个概念的起源，就要考虑行为对谁是有用的。换言之，应用于人类行为的"好"概念，其建立的基础在本质上是功利主义。然而，尼采认为，这种对"好"的起源的解释忽视了一个事实，这就是：利他主义与它自己关于道德的标准是相矛盾的，因为，行为被赞扬抑或是被谴责，其标准是根据这样的行为能否给自己带来好处。尼采认为，与这种利他主义的解释相反，关乎人的行为的"好"，其判断并非来源于"好"被展示的对象，而是来源于"好"自身；也就是说，那些高贵而强有力的人感到他们自己"好"，并把自己与自己的行为设定为"好"，从而与所有他们认为低下、平常和庸俗的东西截然对立；而在设定这样的"好"时，他们根本没有什么利他主义的考虑。通过这种"距离感"，他们才首先抓住了创造价值的"权利"(Recht)。在批判了英国心理学家以利他主义方式探寻"好"的起源的功利主义的倾向之后，尼采继续把"好与坏"之对立的"起源"(Ursprung)确立在高贵感之中，也就是确立在一种统治阶级与低等阶级的关系的感觉之中。尼采甚至认为，我们可以把语言的所谓"起源"，理解为统治者阶级权力感的表达。[③]

在第四节中尼采告诉我们，只要用语源学考察一下在不同语言中

① 尼采：《全集》，卷五，页258－9；《论道德谱系学》，一，2。
② 尼采：《全集》，卷三，页373－4；《快乐的科学》，2。
③ 尼采：《全集》，卷五，页259；《论道德谱系学》，一，2。

“好”概念的命名，并反思这种命名的意义，那么，他对“好”的起源的洞见就显而易见了。他发现，在所有的地方，“好”概念都源自一种高贵与贵族文化的社会基础。尼采认为，就“道德谱系学”来说，这是一个“基本的洞见”。① 这种洞见之所以直到现在才为我们所知，是由于现代世界对道德来源(Herkunft)问题的民主偏见。一个民主的时代按照自己道德的平等化与拉平倾向来理解历史，从而预先判断了起源问题。然而，尼采认为，只是随着贵族主义价值判断的衰落，利己主义行为与非利己主义行为的对立才得以出现。

尼采是通过引进主人道德和奴隶道德的概念，来澄清他关于“好”的判断的起源观点的。道德类型的区分对尼采来说是相当关键的，第一次引入这种区分是在《善恶的彼岸》第260节。实际上，尼采在该书的第186节就已经批判了道德哲学家们只是把既有的道德理性化，并主张为了展开对道德的批判，需要建立一种“道德类型学”(Typenlehre der Moral)。应该注意到，尽管尼采认为在指称政治优越的概念与指称灵魂优越的概念之间有密切的联系，对于主人道德与奴隶道德他还是没有用生物学本质来命名，而更多是以理念类型来命名。因而，比如尼采写道，尽管较高社会等级的人用权力上的优越来为自己命名(比如“主人”、“命令者”)，或者用财富上的优越来为自己命名(比“所有者”)，但他们同时也用“典型的性格特征”来为自己命名。尼采感兴趣的，正是高贵阶级或贵族阶级的这一方面，而不是他们因为政治上的优越而攫取的权力。②

尼采正是利用主人道德与奴隶道德的类型学，来确定“好坏”区分的起源与“善恶”区分的起源。他的主要观点是，主人道德——强大、勇敢与独立的道德——通过自我肯定来定义自身，丝毫不关心别人怎样看待和判断它的行为，而相反，奴隶道德——弱小和依赖的道德——则只有在否定他人并宣称每个人都平等和相同之后，才能定义自身。因此，高贵者和强者首先宣称自己是“好”的，并且没有任何利他主义的考虑；只是在他们定义和肯定自己之后，才把他人定义为“坏”。而平庸者和弱者在定义自己的身份时，首先要定义他人为“恶”；只有在为他人这样命名之后，他们才能把自己定义为“善”[好]。比如，犹太人——在尼

① 尼采：《全集》，卷五，页261－2；《论道德谱系学》，一，4。

② 尼采：《全集》，卷五，页262－3；《论道德谱系学》，一，5。

采看来是一个彻底教士化的民族① ——出于对无辜与高贵的自我肯定的有意识的反对,通过极端的精神复仇,彻底重估了贵族价值。贵族的价值等式——好=高贵=有力=美丽等等——被无能的仇恨者转化和颠倒为:"只有苦难者才是好人,只有贫穷者、无能者、卑贱者才是好人,只有忍受折磨者、遭受贫困者、病患者、丑陋者才是虔诚的,才是被上帝赐福的人",而相反,强大者和高贵者则"永远都是邪恶的、残忍的、纵欲的、贪得无厌的、不信神的"。② 正是由于道德上的奴隶反叛,人们的行为才开始臣服于一种道德解释,并被描述为"邪恶的"、"残忍的"和"恶劣的"。

奴隶道德的定义性特征是怨恨现象。只有在否定了它的非自身,否定了它之外的、与它不同的东西,奴隶道德才能存在。跟主人道德不同,奴隶道德的自我认同完全依赖于对外在世界的仇恨。尼采认为,奴隶的道德反叛正是发端于对所有形式的他者的怨恨态度:

> 当怨恨本身变得富有创造性并且娩出价值的时候:这种怨恨发自这样一些人,他们不能采取行动,不能做出真正的反应,而只能通过一种想象的报复得到补偿。所有高贵的道德都产生于一种胜利的自我肯定,而奴隶道德则起始于对"外界"、对"他人"、对"非我"的否定;而这种否定就是奴隶道德的创造性行动。这种从反方向来确定价值的现象——这需要向外部看而不是反观自身——就是怨恨的本质:为了生存,奴隶道德首先需要一个敌对的外部世界……其行为(action)从根本上说是反应(reaction)。③

尼采把高贵与强大的伦理与这种怨恨的否定和破坏性道德相比较,指出,奴隶道德只有通过它的对立面才能存在,而高贵的道德只是为了进一步肯定自己的独立与卓然不群,才去寻求对立面的。高贵而

① 关于尼采对犹太人问题的看法,最近的研究见 J. Golomb, *Nietzsche's Judaism of Power*(《尼采论权力的犹太教》), Revue des etudes juives, 148(July - December, 1988), pp. 353 - 385, 以及 M. F. Duffy and W. Mittelman, *Nietzsche's attitude Toward the Jew*(《尼采对犹太人的态度》), Journal of the History of Ideas, 49: 2,(April - June 1988), pp. 301 - 317。

② 尼采:《全集》,卷五,页267;《论道德谱系学》,一,7。

③ 尼采:《全集》,卷五,页270 - 271;《论道德谱系学》,一,10。

强大的人不必有意考察敌人的生存,也不必欺骗自己说,他们的确像他们所宣称的那样幸福和好,以此确立自己生存的幸福与快乐。如果怨恨在高贵者身上出现,那么这种怨恨会立即完成,不会把自己消耗在反应当中,不会再毒害怨恨者。

> 不会长期地把自己的敌人、不幸事故甚至自己的错误放在心上,是强大与完美天性的人的标志;强大与完美的人有着过量的造型、塑造、修复和遗忘的力量。[①]

尼采说,现代世界中这种高贵性的例子是米拉波,他记不住别人对他的任何侮辱和伤害。高贵者赞誉和尊敬他人,包括他的敌人,但他这是要表明与他们的区别,而不是出于认同的需要。怨恨的弱者则为他的敌人创造了一幅"恶人"的图像,并以此作为他的基本概念,通过这个基本概念,把自己定义为"好[善]人"。[②] 尼采让我们注意"坏"与"恶"之间的区别,尽管两者都被认为与"好[善]"相对立。[③] "善与恶"的道德中的"恶人"指的是高贵道德中的"好人"。正是无能者的复仇导致了人类历史进化中第一次意义重大的价值重估。由于这种对高贵道德的彻底颠覆,"道德"现在是指称利他主义的价值。尼采设想了一个具有"自由精神"的人,一个被定义为"现代人"的诚实动物与民主主义者,这个人承认现今一切都已变得"犹太化,基督教化,暴民化"。暴民与普通人的道德战胜了珍稀的、高贵的、有特权的一切东西。这位具有自由精神的民主主义者问,倘若奴隶的反叛已获得成功,那么,今天的教会还有什么必要的角色要扮演吗?因为教会看上去是阻碍而不是促进了这一进步,它疏远了人们,对人们不再有诱惑力。如果不是教会,"我们"能成为自由精神者吗?因为压迫我们的"是教会,而不是它的毒药"——"除了教会,我们还爱毒药。"[④]

在他观点的这一阶段,尼采对人类的道德进化的主要见解是:道德命名首先是应用于人,其后才应用于人的行为。换言之,高贵的人把自

---

① 尼采:《全集》,卷五,页273。

② 同上。

③ 尼采:《全集》,卷五,页276;《论道德谱系学》,一,11。

④ 尼采:《全集》,卷五,页269-270;《论道德谱系学》,一,9。

己尊为一个强有力的人，一个对自己有支配力的人。高贵而勇敢的人实际上为“他生来不是为了同情”而骄傲。[1] 相反，奴隶道德则通过否定所有与它不同的东西来定义自身，因此它是一种从虚弱之中产生的道德，其后果是生存的悲观主义观点；按照这种悲观主义观点，唯一值得尊敬的价值是保护弱者，使他们的生存可以忍受。尼采说，奴隶道德所尊敬的最重要价值是同情。因此，可以根据权力意志的类型来界定关于主人道德与奴隶道德的类型学。比如，尼采说：

> 对自由的渴望，寻求快乐的本能……必然属于奴隶道德，而艺术性的、充满激情的崇敬和奉献，是思考与估价的贵族主义方式之一般性表征。[2]

由于发明了自由意志概念，奴隶道德使强者的行为得到了解释，并在强者的行为中找到了恶的意图，从而使强者为自己强大和有力感到内疚。他写道：

> 要求强者不表现为强者，要求他不表现征服欲、战胜欲、统治欲，要求他不树敌，不寻找对抗，不渴望胜利，这就像要求弱者表现为强者一样荒唐。一定量的力(Kraft)相当于同等量的冲动、意志和作为，更确切些说，力不是别的，正是这种冲动、意志和作为本身。只有在语言(以及僵化在语言当中的理性在根本上的谬误)的迷惑下，这种力才会显示为其他，因为语言把所有的作为都理解和误解为受制于一个作为着的“主体”。正像常人把闪电和闪电的光分开，把后者看成一个行为，看成作为主体的闪电的作为一样，常人的道德也把强者和强者的表现形式分离开来，似乎在强者的背后还有一个中立的实体，似乎这个实体是自由的，它或者表现出力量或者不表现出力量。可事实上并没有这样的实体；在作为、行动和生成的背后，并没有一个“存在”；“行动者”只是一种附加于行动的想象物——行动就是一切……毫不奇怪，那些被压制的、在黑

---

① 尼采：《全集》，卷五，页210；《善恶的彼岸》，260。

② 尼采：《全集》，卷五，页212。

> 暗中闪耀的报复和仇恨的情感，为了自己的目的利用了这样一种信念，实际上是以从来没有过的热情坚持这样一种信念：即强者可以自由地选择成为弱者，捕猎的鸟可以自由地选择变成羔羊。这样一来，他们就为自己赢得了让捕猎的鸟为自己负责的权利。[①]

尼采认为，我们学会用行为主体与行为本身的区分(行动者和行动的区分)来看待道德行为，是奴隶的道德反叛的结果；通过道德的反叛，弱者试图让强者为自己之所是负责，由此摧毁高贵者的力量感与权力感。通过无能的自我欺骗，弱者使自己相信，所有人类行为都是自由意志的产物；而且，弱者还使自己相信，被他们视为"邪恶"的行为，来源于强者的有意的欲望，强者之所以如此行为，目的是为了让弱者感到自己被贬低，让弱者感到自己无价值。为了自我保存，弱者需要相信一个中立与独立的主体：

> 主体(或者用更加流行的表达，灵魂)或许是迄今为止地球上最坚定的信仰了，因为它使大多数的有死者，使各种各样的弱者和被压迫者，能够进行崇高的自我欺骗，能够把他们的虚弱解释为自由，把他们的如此这般解释为优点。[②]

从一方面说，尼采对主人道德与奴隶道德的区分可以视为对卢梭自爱与自尊区分的回应；在这两种情况中，前一个术语都是指纯粹、自发和无辜的自我肯定，而后一个术语都是指无能者的伪装与欺骗性的行为，这些无能者对自我的价值感完全依赖于他人。而从另一方面说，我们可以把主人道德与奴隶道德的类型学视为尼采向卢梭道德学说提出的主要挑战。尼采对"好与坏"、"善与恶"的起源的分析，是为了使卢梭所说的"恶"行为感到问心无愧。因此，尼采认为，所谓"恶"的或残忍的行为，在其原始的、前道德的形式中，也属于自我保存、自我提升、自我克服的权力意志。因而，尼采试图通过奴隶道德反叛的概念，为卢梭所理解的社会退化提供一种历史的解释。在尼采看来，卢梭也是缺少

---

① 尼采：《全集》，卷五，页279－280；《论道德谱系学》，一，13。

② 同上。

真正历史感的道德哲学家之一。

从尼采道德类型学的建构中推论出他不过是赞成主人道德、反对奴隶道德，是错误的，也是会引起误导的。这样一种评价没有理解尼采由以追寻作为道德物种的人的进化的历史基础。尽管尼采认为，奴隶的道德反叛引发了他所谓人类生存的“伟大的复仇政治”（grossen Plitik der Rache）[①] ——一种最后以法国大革命的形式在人类历史上重演的政治，[②] 但尼采同时承认，“如果没有无能者为历史引人的这种精神，历史将完全是一件愚蠢透顶的东西”。[③] 教士式的生存形式为弱者和受压迫者提供了帮助，而正是在教士式生存形式的土壤中，人第一次成为“一种有趣的动物……只有在这里，人的灵魂才在更高的意义上获得了深度，才会变得邪恶”。[④] 从战士－贵族文化到僧侣－贵族文化的转变，带来的是人的生存的道德化，生活中的一切，从复仇与友爱，到美德与疾病，都被赋予形而上学的意义与重要性。这种转变既带来了巨大的危险，也带来了巨大的希望。因而，尼采决不会仅仅认为主人道德比奴隶道德更光荣。相反，尼采认为奴隶在本性上更有深度，因为，受压迫的现实状况迫使他把自己的行为内在化，从而发展出“灵魂”。正如尼采所说，“高贵的人对自己是信任的，是把自己开放的，而怨恨的人既不直率，也不天真，也不诚实……一个怨恨的民族一定会变得比任何高贵的民族都更加聪明”。[⑤] 尼采赞美主人道德则是因为，主人道德显示了一种对自身的积极与肯定的统治，尽管这种道德完全是直觉的、前反思的。

尼采远远没有鼓吹返回到他在第一篇论文第 11 节所提到的金发猛兽的异教贵族社会。尼采并未要恢复前基督教道德，因为很简单，他认为奴隶的道德反叛所带来的人的灵魂的变化，深化了人的灵魂。他告诉我们：

> 假定，不管怎样被当作“真理”的东西果真是真理，假定一切文化（Kultur）的意义就在于使“人”这种捕猎的野兽退化成

---

① 尼采：《全集》，卷五，页 269；《论道德谱系学》，一，8。
② 尼采：《全集》，卷五，页 285－288；《论道德谱系学》，一，16。
③ 尼采：《全集》，卷五，页 267；《论道德谱系学》，一，7。
④ 尼采：《全集》，卷五，页 264－265；《论道德谱系学》，一，6。
⑤ 尼采：《全集》，卷五，页 272；《论道德谱系学》，一，10。

> 一种温顺的、社会化的动物，一种家畜，那么我们无疑就必须把所有那些反应和怨恨的本能，那些借以最终羞辱并推翻了贵族及其理想的本能，看作是真正的文化工具，当然无论如何不能说，那些这种本能的拥有者本身代表了文化。①

尼采要求的是，人要将所有迄今在人的发展中必须的和教育性的东西加以融合与转变，以达到更高级的高贵状态——这种状态是建立在一种对快乐与自我肯定的有意识的"第二无辜"基础上——从而克服自我。这样一种综合——将主人道德与奴隶道德综合为更高的东西——并非是一项容易的工作，然而尼采也并没有奢望。为充分地开展这项工作，我们必须懂得超越"善与恶"的意味，也就是说，这并不是指超越"好与坏"。②

尼采对人类道德进化的历史理解，依赖于作为"驯化"(Zucht)的"文化"概念。通过这样来定义文化，尼采表明，必须在教育的意义上来理解道德进化的历程。但是与卢梭相反，尼采认为不存在任何所谓"自然的"道德，因为每一种道德都是一种对自然的专制。因此，任何形式的道德，其最重要的东西在于，它构成了——

> 长期的强制(Zwang)……这种专制、这种狡诈、这种严厉与宏伟的愚蠢，业已教育了精神。奴隶制……也是精神驯化(Zucht)与培养(Züchtung)的不可缺少的手段……"你应该服从一个人，长期地服从，否则你就会灭亡，并丧失对你自己的尊敬"——这在我看来是道德的自然律令，这种律令，既非老康德的"绝对[范畴]"律令，也非对个体的律令，而是对民族、种族、时代、阶级的律令，——但是首先，它是对整个的动物人的律令，是对人的律令。③

正是这种在驯化和培养意义上对道德的理解，构成了第二篇论文中尼采关于这样一些问题的观点的基础：如何培育一种能够承诺的动

---

① 尼采：《全集》，卷五，页 276－277；《论道德谱系学》，一，11。
② 尼采：《全集》，卷五，页 288；《论道德谱系学》，一，17。
③ 尼采：《全集》，卷五，页 109－210；《善恶的彼岸》，188。

物？良心谴责起源是什么？现在我就转向这些问题。

主权个体

在第二篇论“负罪感、良心谴责及诸如此类”的论文中，尼采进一步阐发了他关于文化律令的观点。对于人如何为道德和政治动物，他提出了两种解释，一种是他所谓“习俗道德”(Sittlichkeit der Sitte)，另一种是良心谴责(schlechte Gewissen)。正是在此探究中，我们可以认为尼采对卢梭政治思想中的一些矛盾做出了回应。卢梭伦理政治化思想深处的矛盾，关系到个体如何在他实际上成为道德人之前变得有道德(成为有美德的公民)。卢梭问道，在成为政治动物之前，人是怎样成为社会和道德的动物的？在对良心谴责的本质所作的研究中，尼采表明，企图在社会契约基础上建立正当的政治秩序，这只是一种感伤主义，因为这种契约的前提，即自由意志、理性与良心的开发，恰恰是需要解释的。尼采所做的是搁置政治正当性问题，代之以福柯所称的“人类主体的政治技艺”。[①] 尼采关注的是，强制的过程如何不仅产生了能主宰自身好战部分的个体——即具有责任感和能够承诺的个体——而且还以良心谴责的形式使权力意志本能被内在化、被抑制。在尼采看来，这一过程对于考察政治正当性与政治责任问题的重要性在于表明，把“意志”作为“权利”的基础是没有意义的，因为，这种意志本身就是由社会力量通过政治强制构建的。关于政治权利原则的讨论必须让位于道德谱系学的研究，在后者中，人类主体作为一种权力意志，其形成与分解是在一种模糊的道德教育的意义上来探寻的。

只是在近些年，深刻影响了尼采《论道德谱系学》中伦理与政治思想的资源，才得到了研究。[②] 对第二篇论文产生最重要的影响的是Rudolf von Ihering (1818 - 1892)的《权利的目的》(Der Zweck im

---

① 见M. Foucault, *Technologies of the self*(《自我的技艺》)，见Luther H. Martin et al, Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault, London, Tavistock, 1988, pp. 16 - 50。

② D. S. Thatcher严重低估了Von Ihering对尼采的法律政治思想的影响，见其论文*Zur Geneealogie der Moral: Some Textual Annotations*, p. 592。并比较H. Kerger, *Authoritat und Recht im Denken Nietzsches*(《尼采：思想中的权威与权利》)，Berlin, Duncker and Humblot, 1988。

Recht)，该书第一卷出版于1877年，第二卷出版于1883年。[①] 尼采对这本书做了笔记，尽管这些笔记保存下来的不多。在1883年夏天的笔记中，他草草记下Ihering关于正义、恶的行为、惩罚、罪责等等的观点。[②] Ihering的作品在许多关键的概念上影响了尼采的思想。

Ihering是自然法传统的一位重要的批评者，他认为，自然法人为地割裂了个体与社会的历史联系。人类意志的形成必须在一个社会进程当中来处理。Ihering说：

> 世界上没有比人的意志的驯化更加伟大的奇迹，我们在语词社会的最广阔范围内，都拥有这种驯化的实际实现。完成这项工作的所有冲动与权力的总和，我称之为社会的机械结构。[③]

Ihering赞扬了自然法理论家提出法的起源的问题，但批评自然法学派用社会契约来理解"历史的国家"，"这是一种不考虑实际历史的纯粹建构"。[④] 而国家的起源在于强制之中。他区分了社会强制和政治强制，前者造就了道德，而后者造就了法律。强者要建立关于正确与错误的规范和习俗，建立"法律"，以对力量进行限制。Ihering写道："力量自身产生了法律，以作为自身的尺度。"我们必须认识到的是，"暴君和无人性的僭主在法律方面对人类的教育，跟智慧的立法者一样多"。[⑤]

---

① Von Ihering(1818－1892)被普遍认为是19世纪德国法学最百科全书式的人物。他的法学独特地融合了英国功利主义、古典经济学思想与康德道德哲学。进一步了解Von Ihering的法学见解，见他的著作 *Der Zweck im Recht*(《法权的目的》)第四版第一卷的英文译本 *Laws As A Means to an End*(《作为目的之手段的法律》)中的几个导言，I. Husik译，New York，Augustus M. Kelley，1968。Vin Ihering对尼采的影响，除了我这里的讨论之外，还包括这部书中对利己主义与利他主义的分析，对禁欲主义或自我否弃现象的分析，以及处于他的探究之中心的"生物的意志问题"和"生命概念问题"。这些众多材料都对尼采的思想产生重大影响。

② 关于尼采读Von Ihering时做的笔记，见《全集》，卷十，7[69]，页265－266。

③ 见C. Morris编，*The Great Legal Philosophers. Readings in Jurisprudence*，(《伟大的法哲学家——法学读本》)，Philadelphia，University of Pennsylvania Press，1971，pp. 397－418，p. 402，这是von Ihering著作的选段。

④ 同上，p. 405。

⑤ 同上，p. 406。

我们发现,在法律建立以前,人与人之间的交往是相当残酷的,但是我们要明白,“我们用一种非历史的方式套用在他们身上的伦理标准,对他们来说是非常陌生的”。[①] 自然法理论家抛弃了“历史地基”,“从抽离于社会与历史的主观意志之本性”来回答问题,因而就丧失了解决法律和权利的起源与本性问题的任何可能性(同上,p. 407)。Ihering认为,法律的“目的”只存在于其实际功能当中。“社会”是“被规约的、驯化之后的强制力量”的载体。社会用以行使其强制驯化功能的原则,就是我们所说的“法律”。国家以及法律的目的,是“建立与保护社会生活状况。法律的存在是为了社会,而不是相反”(同上,p. 413)。Ihering政治理论的有趣之处在于,他尽管在思考国家与法律起源问题时采用了社会学实证主义,却达到了一种被卢梭所启发的政治学,在这种政治学中,个人完全服从“国家”,以至于国家可以强制个人自由,“国家强迫你去做那些你若有时间与见解便可以按自己所愿而做的事”(同上,p. 417)。

尽管我们不能说尼采主张一种与Ihering相似的政治理论——Ihering的理论带有太多那种现代的国家(“新的偶像”)崇拜色彩,这种国家崇拜尼采在《扎拉图斯特拉如是说》当中曾经严厉批评过——但是,Ihering要求个人与社会的关系应该放在人类意志驯化的历史问题当中来理解,我们可以看出,这一点对尼采思考他第二篇论文所处理的整个问题产生了重要的影响,而该文正是以这样的问题开始的:

> 培育一种有权利做出承诺的动物,这岂不正是自然在人的问题上的两难处境吗?这不正是关于人的真正问题吗?[②]

尼采认为,正是在对人的意志进行驯化的情境中,人的记忆首次得到了开发。这一开发是在最严厉、最残酷的社会程序当中发生的。要

---

① 同上,比较尼采:《人性的,太人性的》,452。

② 我保留了Kaufmann / Hollingdale对这句话及这段文字的翻译,但读者应注意,在该书第二篇论文的第1节或第2节(第2节有5处),尼采都没有使用过Recht(权利)这个概念。尼采用的是情态助动词dürfen,这样就是man darf versprechen(按字面译就是“人可以——或被允许——做出承诺”)。因此,牢记住这一点是很重要的:当尼采说做出承诺的“权利”时,他所谓的“权利”是指社会或其同类人赋予个体的特权,个人所拥有的这种特权是其“区分的标志”;当然,你可以认为,“被允许做某事”就是“有做某事的‘权利’”。

完成培育一种会承诺的人类动物的任务，需要克服的力量就是积极与主动的遗忘能力。这种克服是通过培养人的记忆而产生的。尼采认为，我们不能把记忆当作一种消极的无能——即不能摆脱印象——而是要把它当作一种积极的欲望——即要求经验能够持续。这种积极欲望的前提条件是人有意志的记忆，这样，在人的最初要求——“我意愿……”——与意志的实际执行之间，整个的陌生世界、新鲜事物与新鲜环境就可以为自我所理解，而不需要割断意志的链条。然而，意志的这种设备需要许多前提条件。比如，自我需具备区分必然事件与偶然事件从而预知将来的能力。为了知晓与意识到自己的生存，为了能够由生存之现在预知生存之未来，人必须首先变得有规律，变得可计算。

尼采认为，这一使人变得有规律、可计算的过程，最好被描述为责任之来源(Herkunft)的漫长历史。培育一种“有权利做出承诺”的动物的工作，以一项准备性的工作为条件，这就是首先使人成为整齐化一的、具有必然性的、有规律的。在此，尼采从习俗的道德的角度来理解社会进化。正是由于这种道德，把人培养成政治动物的工作才得以发生：

> 我称为“习俗道德”的那种非凡劳作……。在人类生存的更大部分当中人在自己身上所从事的劳作，人的全部史前劳作，都因为这种“习俗道德”的非凡劳作而有了意义，获得了证明，而不管在这些劳动当中包含了多少严酷、专制与愚蠢：借助于习俗道德与社会紧箍咒的力量，人确实被弄得可以估算了。[1]

由于尼采这样来理解习俗道德在人作为有道德的动物的形成中所扮演的角色，他进而认为，自主的个体——即具有自由意志与良心(正确与错误的道德感)的个体——是存在于我们史前生存之开端的文化力量在后来的产物。[2] 尼采对意志的良心与记忆力的理解，其核心观点是：解决这个“原始问题”的方法决不是温和的，而是包含着我们今天所难以设想的残酷与禁欲方法。[3] 正是由于通过这些方法为人培养了

---

① 尼采：《全集》，卷五，页 293－4；《论道德谱系学》，二，2。

② 关于尼采的“作为特定文化力量历史产物的个体概念”，参见尼采：《全集》，卷九（遗稿 1880－1882），11[287]，页 551－552。

③ 尼采：《全集》，卷五，页 294－295；《论道德谱系学》，二，3。

记忆力,人才知道了社会义务的重要意义。这些履行社会责任的义务,采取了个体做出承诺的形式,个人为此换来的是社会所提供的保护与安全。尼采认为,正是在个体与社会之间这种交易的背景中,出现了人的推理力量与理性思考的能力。他认为人的反思能力依赖于那些残酷的方法,正是使用了这些残酷的方法,才把人培养成为理性与政治的动物。因此,尼采没有把良心理解为在人之中的上帝之声,而是理解为一种残酷的本能,这种本能由于不能向外发泄而转向了自己。

尼采通过文化的历史劳作来阐述人的理性、自由意志与良心的发展,对于我们如何理解他与现代政治思想传统的关系具有非常重要的意义。因为,该传统(包括卢梭)认为理所当然的那些东西——自由意志、良心以及其他所谓天生的"道德"能力——,在尼采这里都被表明是社会化历史进程的产物。对于这个社会化的问题,尼采的阐述比卢梭更加激进;尼采认为,即使人类动物最明显的自然品质与能力,其之所以存在也依赖于一种历史劳作。尼采不断强调,历史上存在这样一个时期,当时根本不存在我们今天所设想的道德。因此他有"人的前道德时期"的说法,并把它描述为"决定人类性格"的关键阶段。[①] 在前道德时期,人们并不在动机中寻找行为的"道德"来源,而是只关心他们的成功与失败。只是由于培养了自我认识,人才成为反思的存在物,于是,人现在要关心行为的道德来源,即关心自由意志问题,要在人的行为背后寻找有意识的意图。

怀着这种对人类道德进化的理解,尼采要求我们考虑一下是否有可能进入一个超越道德的历史时期。获得道德自我克服的一种途径是,认识到我们的道德感是进化来的,因而也就不能认为存在着一种特定的自然道德,比如,认为"道德"行为的本质在于其背后的意图中。尼采说,意图只是一个符号,而符号是需要解释的。因而,可以看出,尼采是以一种特殊的方式来理解被我们当作道德的东西的进化。比如,在《曙光》的一段文字中,他对德语中指称"道德"的不同术语进行了区分:

> 与人类千百万年来的生活方式相比,我们生活在一个极没有伦理的(Unsittlich)时代:习俗(Sitte)权力令人吃惊地衰落,伦理感(Gefeuhl der Sittlichkeit)如此稀缺和玄虚,我们甚

① 尼采:《全集》,卷三,页32;《曙光》,18。

> 至可以说它几乎已经蒸发了。这就是为什么,对于我们这些后来者来说,获得道德(Moral)问题的基本洞见是如此之难,甚至即使我们得到了这种见识,也发现根本不可能清楚地阐述它们,因为它们听上去是那么粗野,或者因为它们似乎是在中伤道德……例如,下面这个主要命题就属于这种情况:道德(Sittlichkeit)不过就是服从习俗(Sitte)……然而,习俗却是行动与评价的传统方式。在没有传统颁布命令的事物当中,根本就没有道德(Sittlichkeit)……什么是传统?我们所服从的、比我们更高的权威。我们之所以服从它,并不是因为它的命令是对我们有用的东西,而只是因为它命令……起初,所有的教育、保健、婚姻、医疗、农业、战争、言说与沉默、跟他人与神的交流,无一不属于伦理生活(Sittlichkeit)的领域:它们要求人们服从命令,而不能把自己设想为一个个体。[①]

习俗道德的本质是:人被训练得不把自己视为个体,而是把自己视为共同体的一部分;在这样的共同体中,任何一种、每一种原创性与个体性都被迫获得一种良心谴责感。

根据这种对尼采政治思想的解释,显然,那种广为传播的观念——认为尼采是一个极端的个人主义者——要进行修正了,因为,根据以上的解释,个体并不是尼采的假定,他认为个体只是进化当中社会力量的历史产物。在《快乐的科学》第335节,尼采写道,作为主权个体,"我们要成为我们之所是,即成为全新的、独一无二的、无与伦比的人,成为为自己立法、创造自身的人"。[②] 然而他又认识到,自主性,自我立法与自我界定的能力,并非历史上的原初事实,而是历史的产物:

> 在人类过去最漫长、最遥远的岁月中,良心的刺痛根本不是我们今天这个样子。今天,人们感到要对自己的意志与行为负责,并在自我当中找到了自己的骄傲。我们所有的法律导师都是从这种自我感以及单一个体(Einzelnen)的快乐出发,仿佛这些从来都是法律的源泉。但是在人类过去的最漫

① 尼采:《全集》,卷三,页21-22;《曙光》,9。

② 尼采:《全集》,卷三,页563;《快乐的科学》,335。

> 长岁月当中,没有什么比感到自己的孤立更恐怖的了。过独立的生活,自己经历事情,既不服从谁也不统治谁,做一个个体(Individuum)——这不是一种快乐,而是一种惩罚:被判罚在"个体性"当中生活……成为一个自我,按照自己的份量与尺度来尊敬自我——这冒犯了那段时期的趣味……我们由以学会更加不同地进行思考与感觉的支点,是没有的。[①]

因而,在尼采看来,我们不能把具有自由意志与良心的自主性个体视为历史的前提,而是应该视为历史的产物。关于尼采在《论道德谱系学》中对自主性个体的描述,值得注意的是,他不是把这种个体[在历史当中]的到来当作一个"道德"或"伦理"事件,而是把它当作"超道德"(übersittlich)事件。在尼采看来,我们不应该把自主性个体[在历史中]的到来看作在理性基础上建立交往伦理的契机,他认为这是产生贵族式主权个体的契机,这种个体是独一无二的,他们有自我负责的意志。尼采写道:

> 如果我们站在这一非凡过程的终点,站在树木终于结出果实、社会及习俗道德终于暴露了它们是何种目的之手段的地方,我们就会发现,这棵树木最成熟的果实是主权个体,这个个体只跟自己相像,它又一次从习俗道德当中解放出来,它是自主的、超伦理的个体(das autonome übersittliche Individiuum)(因为"自主"与"伦理"是相互排斥的);一句话,我们发现的是一个有着自己独立的、延展的意志的人,一个有权许诺的人。[②]

尼采把主权个体定义为解放了的个体,他已经成为自由意志的主人,他的自由意志使他能够统治自我,统治自然,统治所有那些尚未获得这种主权状态的人。拥有主权的人"知道他比那些没有权利做出承诺的人、没有权利作自己担保人的人更加优越"。[③] 他把自己的延展的

---

① 尼采:《全集》,卷三,页 475-476;《快乐的科学》,117。
② 尼采:《全集》,卷五,页 293-294 页;《论道德谱系学》,二,2。
③ 尼采:《全集》,卷五,页 294。

意志当作"价值的尺度"与"区分的标志"，这种延展的意志能使他在考虑自己与他人关系时，或者赞誉他的同类，赞誉那些同样有权做出承诺的人，强者与可靠的人，或者鄙视那些不可信任的、撒谎的弱者，他们做出承诺然而却没有这样的权利。"良心"只是我们为个体对自己与自己的命运所拥有的权力与意识所取的名字，是为主权个体中占支配性地位的东西所取的名字。

很明显，我们可以在这种观点中找到对政治义务的解释。然而，这种解释完全不同于卢梭所演绎的解释。在尼采看来，个人与社会的交易关系不能用志愿主义来解释——即前道德与前社会的自我按照志愿主义被教育成为"更高的"道德自我，而志愿主义来自于这种认识：通过进入与他人订立的社会契约而获得的道德自由，是一种高于在自然状态中所享有的自然自由的秩序——尼采把政治义务理解为前历史发展的产物，它要早于有意识的意愿及个体的选择。根据尼采的观点，通过习俗道德所使用的强制方法，个体才被迫或被强制服从于社会，是习俗道德驯化和培养了个体的"道德"能力，并为他提供了对未来的理性算计的能力。

如果主权个体是文化历史劳作的产物，而不仅仅是社会政治生活的前提，那么，对尼采来说，这意味着主权并不是一个个体转让其权力的问题——或者转让给有主权的君主(霍布斯)，或者转让给有主权的诸如公意的道德共同体(卢梭)——而是个体保留了自己的权力，因为他高傲地知道，他获得了对其好战部分的驯化，他也知道，由于做出自己的决定和选择并为之承担责任，他成为"超道德的"人。主权个体展示了勇气与独立，因为在进入与他人的社会关系时，他高傲地意识到他对自己的主权，意识到自己与他人的截然不同。与卢梭相反，尼采认为，提出政治生活本性的问题，无非是要么将自己的行为准则定义为普遍准则，要么就总是服从于普遍准则，这不是一种在大度伦理基础之上的政治学，而是一种在自私与怯懦伦理基础之上的政治学。只有那种虚弱的意志，那种没有勇气独自站立、没有勇气对行为骄傲地宣称"我要这样做!"的意志，才会渴望公共的意志或公意。这就解释了，为什么尼采认为，在那些对生命中的伟大征服几乎没有什么骄傲与希望的人当中，同情是最容易被接受的情感。[1] 在考察作为政治问题的"尼采反

---

① 尼采：《全集》，卷三，页384－385；《快乐的科学》，13。

对卢梭"的问题时,重要的一点关系到个体由以建立社会关系的价值基础,也就是说,这种基础是以自我保存为目的的同情,还是以永恒自我克服为目的的勇气?正如我们将在关于扎拉图斯特拉的下一章当中所看到的那样,在尼采看来,对人的当前处境可以用一个桥的隐喻来做一个有启发性的描述:现代人的政治学站立在一座桥上,桥的一端是服务于末人的同情,另一端是服务于超人的权力意志。

良心谴责

尼采对责任起源的漫长历史的描述,不仅仅是一个产生主权个体、通过自由意志与良心获致自我统治的故事。他所描述的也是良心谴责如何得以发展、在人这种动物的权力意志之社会进化中如何发生了一种变形的历史。根据尼采在第二篇论文中的叙述,有两种重要的发展解释了这种变形。首先是概念的道德化(vermoralisierung),这是在法律义务的物质领域当中发生的,其次是人的内在化(verinnerlichung)。尼采在提出关于良心谴责起源的假说——这不过是一种假说,其提出的方式有些类似于现代政治思想家解释自然状态的方式——之前,尼采探索了他所谓"道德概念世界"的起源,这些概念包括负罪感、惩罚、责任、正义等等;尼采企图通过探索这些概念的起源,来阐明生存如何越来越臣服于道德解释的过程。

尼采的主要观点是,道德概念世界的起源(Entstehungsheerd),正是在法律义务(Obligationen - Rechte)的领域中。因而,比如说,"罪"(Schuld)这种主要道德概念的来源(Herkunft),其实是在"债"(Schulden)这样的物质领域中。起初做出承诺正是在这种民法的(privatrechtlich)领域中,也正是在这种领域中,人不得不创造出记忆。正是在债权人与债务人、即法律主体之间契约关系的基础上,我们当今关于正义与惩罚的道德世界秩序的起源,才可以理解。[1] 起先,正义不过是拥有差不多相同权力的人群之间的一种善意——他们聚在一起,"以协议的方式"达成相互谅解。另一方面,惩罚的进化其实跟人对意志的自由或非自由的信仰没有什么关系,因为,在"人"能够在有意行为和意外行为之间做出确切区分之前,需要一段漫长的文化进化。尼采

① 尼采:《全集》,卷五,页300;《论道德谱系学》,二,6。

认为,这样一种观念——应当对罪犯施加惩罚,因为他可以自由地不这样行事——的确是很晚才出现的,这是人的一种精致的判断形式,无法用于原始人的心理学。[①] 在历史的绝大部分时期,不是因为犯错者要对自己的行为负责而对他进行惩罚,惩罚的实施是根据债权者与债务者之间的法律关系,这种法律关系由以建立的基础是这样一种观念:认为每一种伤害都有其等价物。正义制度的起源同样被误解。正义并非源自报复本能,而是源自主人道德企图反对像怨恨这样的反应性情感的斗争。正是在这种契约义务与法律义务的领域中,我们可以发现许多同习俗道德联系在一起的残酷行为。正是在这里,人们学会了如何做出承诺,学会了如何创造一种意志,以对其行为负责。在尼采看来,这一过程的本质性部分就是将残酷精神化和神化,而这种精神化和神化赖以建立的基础是能从看他人的受苦中得到快乐和享受:“看他人受苦为自己带来了好处,而让他人受苦则更加为自己带来好处。”[②] 尼采说,没有残酷,在人类事务当中就没有节日,而正是通过节日,人的意志才得以驯化和训练。[③]

因而,个人义务(负罪感)起源(Ursprung)于最古老、最原始的个人义务,即买者与卖者之间、债权人和债务人之间的个人义务。尼采说,正是在这里,

> 人第一次跟另一个人相遇了,人第一次比照着另一个人来衡量自己……价格的制定、价值的决定、等价物的设计、交易,这些活动在相当大的程度上占据了古代人的思想,甚至在某种意义上它们构成了古代人的思想本身:从这里培育出了最古老的关于精确性的意识,同样,人类最早的骄傲、人对于其它动物的优越感也由此而产生。或许我们对于“人”(manas)的称呼仍然表达了这种自我满意感的某种东西。人把自己命名为衡量价值者、估价者与衡量者,命名为“估价的

---

① 尼采:《全集》,卷五,页 297 - 298;《论道德谱系学》,二,4。

② 尼采:《全集》,卷五,页 300 - 301;《论道德谱系学》,二,6。

③ 尼采:《全集》,卷五,页 165 - 166;《善恶的彼岸》,229:“我们应该考虑‘残酷’的问题,应该睁开双眼……几乎所有我们称之为‘高级文化’的东西,都已将残酷精神化为基础,都已将残酷深刻化为基础——这就是我的命题。‘野蛮的动物’根本就没有被杀死;它活着,并且兴旺发达,它只是变得——神圣了。”

动物本身"。[①]

尼采认为,正是在这种把人们拢合在一起的、原始买卖关系当中,社会组织形式才第一次出现,通过契约、责任、协议等等所建立的法权才得以建立。正是在这个领域当中,个体才第一次意识到自己的权力,并采纳了"按照权力(Macht)来比较、衡量、计算权力"的习俗。[②] 正义也出现了,作为一项制度,它代表了同等权力之间达成协议的利益。活跃者与强者发明了"法律"(Recht),目的是防止报复与怨恨等破坏性的情感获得对正义制度的控制。[③] 尼采认为,并非不可想象,社会对它权力的可能会达到这样的意识,即它能够给自己一种这样的高贵"奢侈品",让那些侵犯自己的人免受惩罚:"这种正义的自我克服(Selbstaufhebung):人们知道它赋予自己的美丽名字——仁慈。"仁慈是"最强有力的人"的特权,是他的"法律的彼岸"(Jenseits des Rechts)。[④]

尼采说,"伴随着人对人的羞耻感的增加"——即对人的基本本能(如快乐、痛苦与受难、自由等等)感到羞耻——"人类头顶上的天空越来越昏暗了。"[⑤] 尼采在此所指的就是这样的过程:人类动物开始把自己视为道德存在物,开始为自己的行为而感到有罪,换言之,人发展出了良心谴责。在第二篇论文的第16节,尼采提出了良心谴责起源的假说,这个假说值得加以详细引述:

> 我把良心谴责看作一种严重的疾病,由于人所经历那种根本的变迁带来的压力,他必定要感染这种疾病——这种变迁就是,人发现自己被锁入了社会与和平的围墙之中。海生动物被迫变成陆地动物,否则就要面对灭绝时的情境,跟这些半动物所面临的情境是一样的;他们已经很好地适应了野蛮状态、战争、自由遨巡、冒险,然而突然发现,它们的所有本能都贬值了,都被"闲置"了。他们过去一直生在水里,然而现在

① 尼采:《全集》,卷五,页305-306;《论道德谱系学》,二,8。
② 尼采:《全集》,卷五,页306。
③ 尼采:《全集》,卷五,页311-312页;《论道德谱系学》,二,11。
④ 尼采:《全集》,卷五,页309;《论道德谱系学》,二,10。
⑤ 尼采:《全集》,卷五,页302-303页;《论道德谱系学》,二,7。

> 他们必须用脚走路,必须"支撑起它们自己":一个多么可怕的重量压到了他们身上！他们感到无能从事最简单的操作;在这个全新的世界里,它们失去了原先的向导,失去了他们规约事物的、无意识的可靠冲动,他们现在被贬低,他们现在要思考、推断、计算、联结因果……它们被迫使用它们的最虚弱、最易犯错误的器官:它们的"意识"。我相信,从前世上从未有过这样一种悲惨的感觉,这样一种极度的不舒服;而同时,那些过去的本能并没有突然间中止它们的要求！只不过是现在要满足它们的要求已经变得困难罕见了:作为一项规则,它们必须寻找新的、似乎是秘密的满足方式。[①]

通过这幅摄人心魄的图像——原始自然人获得意识的难以置信的恐怖经历——尼采提出了关于良心谴责起源(Ursprung)的他所谓的"奇怪假说"。也许他关于良心谴责起源的描述中有一个最重要的前提,这就是:在这种转化中,并不存在人的有意识的意愿。从兽到人的变化既非渐进的,也非自愿的,而是要理解为一种跳跃和强制,一个不可避免的事件,这个事件预先排除了所有的斗争甚至所有的怨恨。[②]良心谴责的特定起源被尼采解释为人的本能的内在化。通过这种内在化,人形成了所谓的"灵魂"。人一旦被社会与和平状态中的经历所驯服,他的自然进攻本能也就臣服于习俗的纪律。从这种经历中人们第一次获得了一种可能性:他们产生了良心谴责(a bad conscience)——而不仅仅是良心(a conscience)。尼采写道:

> 那些被国家组织用来保护自己免受古老自由本能侵害的可怕屏障(惩罚就属于这种屏障),使得野蛮、自由、漫游着的人的所有那些本能都转而反对人自己。仇恨、残忍、迫害的快乐、攻击的快乐、变易的快乐、破坏的快乐,所有这一切都反过来转向了这些本能的拥有者自己:这就是"良心谴责"的起源(Ursprung)。[③]

---

① 尼采:《全集》,卷五,页322-323页;《论道德谱系学》,二,16。
② 尼采:《全集》,卷五,页324;《论道德谱系学》,二,17。
③ 尼采:《全集》,卷五,页323;《论道德谱系学》,二16。

值得注意的是，在尼采看来，从自然状态到社会的转化，既不是一件值得悲叹的事情，也不是一件值得庆贺的事情，因为它的发生是无意识、前反思的。尽管尼采从没有用“自然状态”来描述前社会的人，但很清楚，他的观点与霍布斯这样的政治理论家的描述有许多相似之处。尼采也是沿着传统的霍布斯路线，认定社会起源的主要原因是恐惧与不安全。

在提出关于良心谴责的起源的假说之后，尼采继续来界定这种起源。最初，良心谴责是权力意志向内部的倒转，是权力意志对人的自由本能的压制。[①] 尼采告诉我们，良心谴责并不是在好战的主人种族中产生，但同时，良心谴责的产生离不开主人种族。换言之，良心谴责——权力意志的内在化——不会以暴力的方式产生，产生良心谴责的人，只是其自由本能的原初形式本来不是那么具有攻击性的人。金发野兽在理解自己的行为时，并不知道什么责任与负罪感，他们的行为纯粹是本能和前反思的。只有那些利他主义行为的道德价值，其起源才可以用良心谴责来解释。

在尼采看来，良心谴责[在历史中]的到来，既不是一件好事也不是一件坏事；或者说，良心谴责是一种疾病——如果怀孕是一种疾病的话。由于良心谴责，人现在正孕育着一个充满希望与危险的未来。[②] 未来充满希望的，因为未来表明“人”只是一个桥梁、一个目标：如果人的发展产生了良心谴责，那么为什么人不能继续向前发展，产生另外一种更高形式的东西呢？未来也充满危险，因为未来的可能性也许是，人的内在化发展如此之远，以至于他再也不能向外释放自己的行为。在尼采看来，这正是基督教——主宰世界的宗教——的兴起所带来的社会进化过程当中所发生的事情。正是在这里，发生了罪责与责任概念的危险的道德化事件。但是，道德化进程的目的是要排除终极释放的可能性。在尼采对基督教将人道德化进行考查的语境中，我们可以最好地理解他的上帝之死教诲的本性和全面影响。被尼采当作人类社会关系基础的债权人与债务人关系，在教士文化中被解释为作为上帝（债权者）与人（债务者）之间的关系。这种关系在负罪感、惩罚和责任的概念中达到顶峰，这些东西首先转向债务者（人）——良心谴责深深扎根

---

① 尼采：《全集》，卷五，页324－327；《论道德谱系学》，二，17、18。

② 尼采：《全集》，卷五，页327；《论道德谱系学》，二，19。

在人的身上,其次,也转向了债权者(上帝)——上帝为了有罪的人类,自己把自己祭献了:

> 上帝自己把自己支付了,只有上帝能够清偿人本身没有能力偿还的债务——债权人自愿地为他的债务人牺牲了自己,出于对他的债务人的爱![1]

我们尚未考虑第二篇论文的一个重要方面,即尼采关于国家起源的理论。国家被理解为一种制度,它赋予作为"无形的'动物-人'群"的人类以形状、形式与秩序。最古老的是可怕与恐怖的专制国家。尼采称这种国家为"残酷无情的压迫机器",它用极度的暴力与残酷来铸造人。换言之,尼采不认为可以在社会契约中寻找国家的起源。为了解释国家的起源,他重新捡起关于征服的古老观念。尼采谈到了那么一群金发野兽,一个主人种族(Herren - Rasse),这个种族是为了战争而组织起来的,他们具有组织和征服一群平民的能力,这群平民在数量上占优,然而却是没有形式的游荡者。他驳斥了社会契约论背后的"感伤主义":

> 谁能发号施令,谁自然就是"主人"……这种人与契约(Verträgen)有什么关系![2]

尼采对社会契约论的驳斥,如果用于像卢梭一样的思想家,也许是错误的,因为,卢梭的社会契约观念不仅仅是为了探寻国家的起源,更是为了演绎出国家的正当性。卢梭的主要考虑是要表明,社会只能通过"权利"而非"力量"、从而建立在一个正当的基础之上。卢梭和尼采对国家的解释看来有不同的目的。卢梭关心的是正当性问题,是一个哲学问题,而尼采看来只关心作为历史问题的起源问题。然而,事情并不是那么简单。尼采的观点似乎是,如果不首先探寻国家的起源,就不能提出国家正当性的问题。他的意图是揭示血腥、残酷、暴力的国家起

---

① 尼采:《全集》,卷五,页330-331;《论道德谱系学》,二,21。比较《快乐的科学》中上帝之死的描述,125。

② 尼采:《全集》,卷五,页324;《论道德谱系学》,二,17。

源，而这一点在他看来被奴隶的道德反叛掩盖了；他们试图在同情与互惠的基础上建立社会联结，从而掩盖了这种起源。然而，我们不是可以认为卢梭也是既关心国家起源问题又关心国家正当性问题吗？不恰恰是对这两种东西的共同关怀把《论人类不等的起源》与《社会契约论》联系在一起吗？卢梭在前一部作品中追溯了历史上不正当的社会契约，然后试图在后一部作品中演绎出正当的社会契约。然而，正如我们已经看到的那样，这两部作品的连接是有问题的。因为，在《社会契约论》中，卢梭的意图尽管是为国家的正当性基础提供解释，而不仅仅是解释国家的起源，但他却不得不承认自己的思想遇到了一个主要的问题：如果由于腐化的社会制度人形成了并变得“恶”了，那么他们又如何为“向人们灌输美德的社会制度”所重新变形，从而变“善”呢？我们可以看到，在尼采政治思想的矛盾的核心处，也存在着一个类似的问题：如果由于道德化过程的教导，个体已经是“善”的了，现在他又如何能被教导得“超越善恶之外”呢？卢梭和尼采对此问题的回答是相同的，那就是：培养一种对立法者政治学的理解。确切地说尼采在什么意义上理解立法者的角色，他的理解以何种方式离开了卢梭的解释，这些问题将在最后一章中考察。尼采的作品中没有任何地方提到过在社会契约基础上建立正当性的想法，这不仅是因为他把社会契约论看作一种站不住脚的、超历史的权利标准，更重要的是，他的超人统治的政治观点必须要牺牲正当性问题。超人政治学的目标不是要把人民统一在一起，而是要把他们分成强者和弱者。尼采关于区分与区别的政治学，不是建立在同意的基础上，而是必须诉诸柏拉图式的高贵谎言，诉诸马基雅维利关于被控制的政治暴力的理解。

想到人日益深重的疾病，想到人对自己本能的日益增长的羞耻感，想到人已坠入负罪感的疯狂，此时，我们很容易陷入绝望。在第二篇论文结束的时候，在第 24 与 25 节，尼采都是用一些问句结尾的，这些问句都指向了扎拉图斯特拉——不信神者和非道德主义者——的教诲。尼采写道：“我们现代人，继承了数千年的良心解剖和自我折磨。”人们用“邪恶的眼光看待其自然倾向”，已经太久了，以至于这些自然倾向现在跟良心谴责已经密不可分了。有可能逆转这一方向吗？那些企图超越自己的人，他们的反对者不仅有“好人”，还有“那些舒适的、服从的、虚荣的、多愁善感的、疲倦的人”。尼采问道，我们是否认识到，“在地球上，每一种理想的建立需要付出多少代价？”需要多少鲜血、牺牲与谎

言？我们必须认识到这样的规律：“为了建造一个神庙，就必须毁掉一个神庙。”①

尼采在第二篇论文结尾处预言了拯救者，他怀着“伟大的爱与蔑视”，他有着“创造精神，他那种逼人的力量决不会让他在任何偏远处、任何彼岸歇息”，“他的孤独被人误解为逃离现实”。这个“未来的人”将拯救人类，将把人类不仅从“迄今所有的统治理想”当中、而且从这些理想的衍生物——虚无意志、“虚无主义”——当中拯救出来。那个总有一天要降落到人类当中的人是谁？只有一个答案，称作“扎拉图斯特拉”的人——那个“敌基督者、反虚无主义者……战胜上帝与和虚无的胜利者”。②

结　语

在这本书第三篇论文中，尼采通过追问禁欲主义理想的意义，考察了在当前时代中人的提升的可能性。我们的心理学家在进行道德谱系学研究时，将会认识到，人现在已经不再信任自己，人现在正站在“极度恶心”与“欧洲佛教”的门槛上。欧洲文明的厄运在于，不仅人的恐惧已经消失，对人的爱与尊敬也已经不复存在。站在通向疲惫的门槛上，人现在面临的最大危险是，他将要经历对自己的鄙视，并以对自己的同情告终，因面，他将没有勇气来克服自己，没有勇气肯定自己的权力意志。撇开禁欲主义理想的“巨大和灾难性的影响”，我们还要提出它的意义问题：禁欲主义理想的权力有什么意义？“它何以会得到许可，繁盛到如此程度？它为什么没有受到抵制？”如果禁欲主义理想表达了一种意志，那么与之相对立的意志和“理想”在哪里？在本书的最后几节，尼采考虑并拒绝了这种对立角色的一些候选者：现代科学、历史编纂、自由精神、无神论，因为，那些被我们视为新的、不同的东西，被证明不过是禁欲主义理想之权力与统治的另外的表达形式而已。问题在于，我们仍然相信无条件的、绝对的真理价值，我们并没有把真理意志看成一种权力意志。因而，比如，现代的历史编纂站在许多“琐碎的事实”构成的现实之前，而不对它做出估价，既不肯定，也不否定。禁欲主义的理想

① 尼采：《全集》，卷五，页335－336；《论道德谱系学》，二，24。

② 尼采：《全集》，卷五，页336；《论道德谱系学》，二，24。

主宰整个以前的哲学,因为这种哲学设定"上帝作为其最高的上诉法庭",而在上帝那里,真理不能是一个问题。另外,无神论不仅仅是禁欲主义理想的颠倒,而更是"那种理想的最后进化阶段,是其最终形式与内在后果"。无神论是"两千年的真理所训练的、令人畏惧的灾难,人由此被禁止相信上帝信仰当中的谎言"。[1]

由此,尼采对人类提出了新的要求——现在要对真理意志进行批判,要开始尝试诘问这种意志。尼采认为,真正"战胜"基督教上帝的是基督教本身:"基督教良心的忏悔的精致,被不惜一切代价地翻译和升华为科学良心、理智的清明。"尼采解释说:

> 把自然看作上帝之善、上帝恩惠的证明;把历史解释为一种神圣理性的荣光,解释为道德世界秩序与道德意图的、持续的见证;把人的经验解释为……就像所有东西都是注定的,所有东西都是一个符号,所有东西都是为了灵魂之拯救而派来的——现在,这些都已成为过去,它们已有了反对它们的良心,它们对于更加敏感的良心来说都是不正派的、不诚实的、虚假的、女人气的、软弱的、怯懦的。[2]

尼采认为,正是我们追求基督教"自我克服"逻辑的这种严格性,使我们成为"好欧洲人",使我们成了"欧洲最悠久、最勇敢的自我克服遗产的继承人"。

正是通过基督教自我克服的过程,真理意志才被迫成为问题。真理意志的自我克服同时也是"道德"的自我克服,因为我们对真理、存在与拯救的冲动,是在道德基础上建立的,是为道德需要所启发的。[3]因此,比如尼采能够说:"真理意志现在获得了自我意识……道德将会灭亡(die Moral zu Grunde)。"在这里有——

---

① 尼采:《全集》,卷五,页408-410;《论道德谱系学》,三,27。

② 尼采:《全集》,卷五,页409;《论道德谱系学》,三,27。

③ Michel Haart 提出了一个很好的观点,见其论文 *Nietzsche and Metaphysical Language*(《尼采:与形而上学语言》),载 D. B. Allison, The New Nietzsche, Cambridge, Mass: MIT Press,1985, p. 19,他认为,任何谱系学(不管是理性、科学或是形而上学谱系学)都应该从道德谱系学的角度来看待,"因为伦理观念是任何理念、尤其是真理的原型与起源。事物所谓的对错,只是由于它们的善恶。"

> 留给下两个世纪的欧洲的那出最伟大的百幕戏剧，它将是所有戏剧中最恐怖、最成问题、但或许也是最有希望的一出戏剧。[①]

我们道德价值的起源(Ursprung)与来源(Herkunft)，展现在我们面前，它不禁令人恐怖，而且发人深省。在尼采看来，回去的路是没有的——那种态度是对人的鄙视的最完美表达，是我们必须尽我们可能加以克服的——我们只能往前走。我们必须学会意求超人。在《论道德谱系学》最后一节尼采告诉我们，禁欲主义理想的意义是，人类除了这种理想之外尚没有别的意义。禁欲主义理想"意味着缺少了某种东西，意味着人被恐怖的虚空所包围——他不知道怎样证明自己……怎样肯定自己"。他无从回答这一生命的重大问题："我为什么受苦？"[②]正是受苦的无意义，而非受苦本身，能够解释长期压着人类及其历史的这一"咒语"。基督教把受苦归因于人的罪，使受苦"更加内向化，更加有毒，更破坏生命"，从而使人更加受苦。隐藏在禁欲主义理想背后的是对感觉、幸福、美的仇恨；它"渴望逃避所有的表象、变化、生成、死亡、希望，渴望逃避渴望"。然而，从人的权力意志的历史形成与解体的背景来看，基督教的重要性在于，它至少将意志从自杀型虚无主义中拯救了出来。尽管禁欲主义理想是对"生命最基本前提的反叛"，它仍然是一种意志，尽管是一种自相矛盾、变态的意志。但是现在，随着上帝之死的到来，人类可能再一次陷入脆弱的虚无主义中。人类需要一种新的拯救教诲，这种教诲将教育人类"如何意求自己的意志"，一种丰富、充盈的，超越善恶的权力意志——一种意愿永恒变化与破坏的、没有最终目标与终极证明的意志。

正是尼采关于"欧洲的勇敢自我克服"的思想中的这个环节，使我们得以充分理解扎拉图斯特拉这个人物在尼采思想中所扮演的角色。就如我们已经看到的那样，在《论道德谱系学》中有许多地方，都有对扎拉图斯特拉的期待，特别是在第二篇论文结尾的两节中。在《瞧，这个人》中，尼采认为"在扎拉图斯特拉出现之前"，一直没有与禁欲主义理想相对抗的理想。正是在扎拉图斯特拉"下降"到人类的故事里，尼采

---

① 尼采：《全集》，卷五，页410－411；《论道德谱系学》，三，27。

② 尼采：《全集》，卷五，页411－412；《论道德谱系学》，三，28。

为(关于人类受苦的)禁欲主义理想问题,提供了最有戏剧性、最有启发性的回答。现在我就在下一章中考查这部令人着迷又令人困惑的著作。[1]

① 我们要知道“下降”(descent or down - going)在我们即将考查的扎拉图斯特拉这个人物当中的多重含义。德语中 Untergehen 有三种意思,即下降,下山(比如太阳下山),被毁坏或堕落、死亡。Untergang 也是如此。

第五章 扎拉图斯特拉的下山：论“拯救”的教诲*

历史中的一切都是神圣的……时间之一瞬即能呈现整个宇宙。

——爱默生，“超灵魂”(The Over - Soul)(1841)

可言说之道，非永恒之道。[道可道，非常道。]

——《道德经》

引 言

尼采的主要著作在行文达到高潮的时候，都出现了扎拉图斯特拉这个预兆，这一点不会是没有意味的。在《偶像的黄昏》中，扎拉图斯特拉出现于尼采简述的西方形而上学历史之终点——西方形而上学在其结束的时刻放弃了真实世界与表象世界的区分。在这个时刻，人经历了最长久的谬误之终点，经历了人类的最高峰。在《论道德谱系学》第二篇目论文第24、25节，尼采用扎拉图斯特拉来表示“拯救者”，他能够拯救人这种生病的动物；在这里，他是未来的人，将用意志解放的教诲来教导人类，从而把人从虚无主义之中拯救出来；他是战胜上帝与虚无的胜利者。之所以要把《扎拉图斯特拉如是说》放在《论道德谱系学》之后来阅读，就是因为尼采赋予扎拉图斯特拉如此关键的角色：在人类进化的某个环节，他作为拯救的教师出现了，向人们讲述着拯救的教诲。这种教诲关乎时间与历史的本性，表明如何才能克服虚无主义，如何才

* “下山”即 descent，来自德语 Untergang，关于这个词的翻译的困难，见第四章作者原注127，及序言中的译者注。Zarathustra's descent 这一短语中的 descent 其实包含了 Untergang 这个词的所有含义，因此其含义是指扎拉图斯特拉的“下山、降落、堕落、毁灭”等等，译文无法保留这所有的含义，读者应对此有所留意。——译注

能获得一种对生命的狄奥尼索斯式的肯定与颂扬。

提到扎拉图斯特拉下山(untergang)的最重要的地方或许是《快乐的科学》第 342 节。在这篇题为"Imcipit tragotia"[悲剧的序幕]的文字中尼采提到了扎拉图斯特拉,他积累了太多的智慧,就像一只蜜蜂采集了太多的蜜,要施舍,要赠予他人:他要堕落,要成为其所是的人,成为永恒回归的教导者。[①] 这篇文字的位置意味深长,它不仅作为《快乐的科学》第四卷最后的格言而结束全书(第五卷是尼采在 1887 年重版时加入的),而且在此之后,尼采就随即发表了永恒回归学说。在此之前的第 337 节,尼采说历史感是当代人的"独特美德与疾病"。在这一节文字中尼采反思了历史问题,这种反思对于理解尼采如何看待自我克服的工作,是极为关键的,值得详尽引述:

---

① 尼采:《全集》,卷三,页 571;《快乐的科学》,342。

只是在近些年,盎格鲁－萨克逊世界才开始了对《扎拉图斯特拉如是说》系统的、学术性的研究。在我看来,迄今为止最好的研究是 Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching*(《尼采的教诲》),New Haven, Yale University Press, 1987。也见 H. Alderma, *Nietzsche's Gift*(《尼采的礼物》),Athens, Ohio University Press, 1977, K. Higgins, *Nietzsche' Zarathustra*(《尼采的扎拉图斯特拉》),Philadelphia, Temple University Press, 1987。一篇重要的论文是:海德格尔, *Who is Nietzsche's Zarathustra?* (《谁是尼采的扎拉图斯特拉?》),tr. B. Magnus. 载 D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 64－80;D. W. Conway, *Solving the Problems of Socrates. Nietzsche's Zarathustra as Political Irony*(《苏格拉底问题之解决:尼采作为政治反讽的扎拉图斯特拉》),Political Theory, 16:2(1988,5), pp. 257－280;R. B. Pippin, *Irony and Affirmation in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra* (《尼采〈扎拉图斯特拉如是说〉中的反讽与肯定》),M. A. Gillespie, T. B. Strong (ed.), *Nietzsche's New Seas*(《尼采新的大海》),Chicago, Chicago University Press, 1988, pp. 45－71。德国人的重要的研究:W. Resenhofft, *Nietzsches Zarathustra Wahn. Deutung und Dokumentation zurApokalypse des übermenschen*(《尼采的扎拉图斯特拉幻相:超人启示录的阐释与证明》), Herbertlang, Bern, and Peter Lang, Frankfurt am Main, 1972; A. Benboldt Thomsen, *Nietzsches "Also Sprach Zarathutra" als Literarisches Phänomen*(《尼采作为文学现象的〈扎拉图斯特拉如是说〉》),Frankfurt. Atheaneum, 1974;S. F. Oduev, *Auf den Spuren Zathustras. Der Einfluss Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie*(《寻找扎拉图斯特拉的轨迹:尼采对德国资产阶级哲学的影响》),Köln, 1977(首次出版是在俄罗斯)。

正如 R. J. Hollingdale 在为该书 Penguin 版所做的导言中所说,该书解决了尼采生活中一个持久的理智(及情感)危机。背景信息及资源信息见 C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*(《尼采传》),München, Carl Hanser Verlag, 1978, II, pp. 211－234,以及尼采《全集》(*Kritische Studienausgabe*)卷十四,页 279－344。同样极有参考价值的是 Mazzino Montiran 的论文 *Zarathustra vor Also Sprach Zarathustra*(《〈扎拉图斯特拉如是说〉之前的扎拉图斯特拉》),载于他的文集 *Nietzsche lesen*(《解读尼采》),Berlin and New York, Walter de gruyter, 1982, pp. 79－92。

> 任何一个设法把整个人类历史当作他自己的历史来体验的人，都会最全面地感受各种各样的痛苦：期望健康的病残者、追忆青春之梦的老者、失却爱人的情人、理想幻灭的殉道者、在战斗中一无所成而只落得伤身丧友的迟暮英雄。然而，如果他承受着、如果他能够承受这各种各样所有的痛苦，且还依然是一位英雄，在翌日开战时欣然迎接黎明和他的命运，依然纵收千年的古往今来于眼底，依然传承着往古圣贤的所有高贵——传承着义务感，所有古老高贵观念当中最高贵、同时也是一种新的高贵观念当中最高贵的东西——一种任何时代都没有见到、没有想到的高贵；如果他能够用他的灵魂承担所有这些东西——人性当中最古老与最新的东西，失意与希望、失败与胜利；如果他最终能把这一切包容于灵魂之中并凝聚为一种新的情感——那么，他必获得一种人类前所未闻的幸福，一种有着充盈的力与爱、泪水与欢笑的神的幸福，一种感觉到自己最富有的幸福，就像西下的太阳，依然散发着它无穷无尽的财富，把财富倾入大海，直到最贫穷的渔人也能荡起辉煌的金桨！那么，这种神一样的情感，我们应该称之为——仁爱（Menschlichkeit）。[①]

这段文字让读者不禁产生很多的疑问：尼采这位教导残忍与冷酷的教师，权力意志与贵族政治的教师，也可视为一位“仁爱”的哲学家？谁是那位必将到来的“满怀权力与爱”的神？但清楚的是，对于尼采来说，下降[下山]之路亦是上升之路。为了超越必然首先要通过降落而毁灭，为了成为好人得首先要做恶，为了获得新生就得首先要死去。

为什么用“扎拉图斯特拉”来命名那位未来的拯救者？《瞧，这个人》揭示了这一点。尼采告诉我们，选择扎拉图斯特拉，是因为这位波斯神第一个犯了“道德”这个“错误”，因此，第一个拒斥道德的也必将是他。因而，扎拉图斯特拉这一人物本身，就蕴含着教导道德自我克服的含义：

---

① 同上，页564－565；《快乐的科学》，337。

> 从未有人问过我——人们本来应该问我——从我的口中，第一个非道德主义者的口中，讲出来的扎拉图斯特拉这一名字是什么意思；因为，这位波斯人在历史上的独一无二之处，恰恰在于他是非道德主义者的反面。扎拉图斯特拉第一个主张，事物运转的动力正是善恶之争；把道德转译为形而上学的工作……是他做的。但从根本上讲，这个问题本身就是答案。扎拉图斯特拉创造了这个最具有灾难性的错误：道德；因此他也必然是第一个认识到这个错误的人。[①]

在1881年秋的遗稿中，尼采把扎拉图斯特拉描绘为人类历史上的伟大立法者与贵族之一，属于这一世系或血统的，有摩西、穆罕默德、耶稣、柏拉图、佛陀、布鲁图斯、斯宾诺莎和米拉波等。[②] 然而，在他的自传《瞧，这个人》中，尼采却坚决要求，不能把扎拉图斯特拉看成一位先知，看成一位宗教或祭仪的创立者。而且，"在此讲演者绝不是狂热分子；这不是'传教'；非信仰才是这里所要求的"；扎拉图斯特拉绝不是"救世主"。[③]

从以上这几段文字可以看出，尼采要让扎拉图斯特拉的下山成为一个轻松的故事，甚至带些孩子式的游戏与无辜。或许他是为了驱除严肃沉重的感觉，因为在我们看来，当一个导师与立法者要用他的教诲移山倒海、刺穿人们充满的肉欲的心的时候，伴随而来的当是这种严肃沉重的感觉。正如我们在《论道德谱系学》中看到的那样，要使迄今为止的人性完成自我克服的任务，悲剧与喜剧都是需要的。因而，比如说，在《快乐的科学》开篇之处，尼采反思了"生存的喜剧"，用"生存的喜剧"来解释一种致使欢笑与智慧融为一体的快乐式科学；在该书结尾，尼采则反思了悲剧，在悲剧中，"庄严肃穆真正开始了，真正的疑问第一次提了出来"——现在"手伸出来了"，"灵魂的命运改变了"。[④]

---

① 尼采：《全集》，卷六，页367；《瞧，这个人》"为什么我是天命"，3。亦可参看1884年一条关于波斯先知扎拉图斯特拉的笔记，《全集》，卷十一（遗稿1884－1885），25[148]，页53。

② 尼采：《全集》，卷九（遗稿1880－1882），15[8]，页636；15[17]，页642；亦可参看《全集》，卷九，12[78－79]，页590。

③ 尼采：《全集》，卷六，页259－260；《瞧，这个人》，前言，4。

④ 尼采：《全集》，卷三，页369－372、页635－637；《快乐的科学》，1、382。

在尼采思想中,扎拉图斯特拉代表一种新类型的存在。在这种类型的存在中,"所有的对立融合为新的统一";这就是狄奥尼索斯,因为,它是一种在迄今闻所未闻的程度上"说不"与"做不"的精神,而同时又是"说不"精神的对立面。这种存在担负着最沉重的责任,承载着"一项任务的天命";但又是一种"最轻松的、最超越的"的精神,因为它认识到,生存的深渊本性并不与它相对立,倒毋宁是构成了另一个理由,让它"对一切永远说'是'"——也即"证明与拯救几乎所有的过去"。[①] 这种类型存在的"生理学前提"是"极度的健康",一种"比以往的健康更坚韧、更勇敢、更快乐的健康"。

这种快乐式的存在是游戏性的,同时又是严肃的;它天真地拿迄今为止一直被称为"善"与"神圣"的东西游戏着——也即是说,它这种游戏"不是有预谋的,而是出于充盈的权力与富有";但是,它的游戏又是严肃的,因为,它也认识到,它代表着"灵魂命运"的新阶段。因而,它将既表现为超人,又表现为非人。当今时代的人怯懦、虚弱,它却强壮、勇敢、仁慈,因而它是超人类的;它又挖苦一切世俗的庄重与严肃,因而它又是非人类的。[②]扎拉图斯特拉所体现的这种类型,不仅要如其所是地对待现实——因为他的强大使他有足够的能力这样做——而且它就是"现实本身"——"在其中表现出其所有可怕与成问题之处"的现实本身。只有在与所谓"善与正义"相关时,这种类型才是"超人的"(übermenschlich)的类型——前者把"超人"(Übermensch)称为"邪恶的"人。[③]

需要注意的是,扎拉图斯特拉采取的教导方式与他所传达的信息

① 尼采:《全集》,卷四,页 343 - 345、页 348 - 349;《瞧,这个人》,"扎拉图斯特拉如是说",6、8。

② 尼采:《全集》,卷三,页 635 - 637;《快乐的科学》,382。(这一段尼采在《瞧,这个人》中引用过,"扎拉图斯特拉如是说",2。)

③ 尼采:《全集》,卷六,页 369 - 370;《瞧,这个人》,"为什么我是天命",5。尼采有意地使"超人"成为一个模棱两可的概念,其意义依附于我们赋予"人"(man, Mensche)的意义,以及我们对"人"(human)的定义。按照其语境,并按照人从其接受教导的视角来看,它可以指一种既是"非人"又是"超离于人"(superhuman)的类型。这个语境中的一个关键段落来自 1887 年秋的遗稿,在此尼采说,人"既是 Unthier(非动物)又是 überthier(超动物)",在更高类型的人当中,"Unmensch(非人)"与"übermensch(超人)"合为一体。因而,"人在其伟大(Grösse)与崇高(Höhe)方面的每一增长,都伴随着他在深度(Tiefe)与可怕(Furchtbare)方面的增长"。见《全集》,卷十二(1885 - 1887 遗稿),9[154],页 426。"超人"的确切含义,与读者对扎拉图斯特拉的下山经验所进行的阐释是分割不开的。

是同等重要的。尼采明确赋予扎拉图斯特拉一位教育者与导师的角色,其任务就在于降落到人类以教导他们如何进行自我克服。然而,这并不就是说,扎拉图斯特拉在一边教,人们在一边学,因为这样不过是重复了基督教的教师—信徒模式,因而就重新树立了一个上帝(——超人)供人膜拜,而这恰恰是尼采所反对的。扎拉图斯特拉并不想制造信徒,也不想创建新的上帝和宗教。但是,扎拉图斯特拉关于上帝之死与人之无能的教诲,如果不具有一种特殊、神圣的意义的话,那他如何能够宣布呢?从整部著作来看,尼采总是不断地使扎拉图斯特拉的教诲成为成问题的教诲,也就是说,不管扎拉图斯特拉是谁或者是什么的问题,还是扎拉图斯特拉将成为谁或者将成为什么的问题,都是开放的。有一个例子可以阐明这一点:在第三卷"沉重的精灵"一节中,扎拉图斯特拉告诉我们,通过各种不同的道路,他得到了关于生存本性的"他的真理"。他说,在生活中不断提出问题、并不断地学习如何回答这样的问题,是他的趣味。这既非好的趣味,也非坏的趣味,但至少是他的趣味。然后向我们提出挑战:

> "这是我的道路:你们的道路在哪?"我如是回答那些向我询问"道路"的人,因为,道路本身——并不存在![1]

扎拉图斯特拉堕落乃是为了向人们揭示善恶的本性。他发现了他的真理,提炼出他的趣味,由此领会到,"适合于所有人的善与适合于所有人的恶"都是不存在的(同上)。[2] 而且,处于"道路"尽头的东西,在永恒回归思想实验与尼采整个思想的核心教诲中的、那种对"时刻"的肯定,——那种所有事物都因其达到顶峰、所有事物都从其中衍生的肯定——是不能教的,对此,人们只能去经受一番——只能去降落。

扎拉图斯特拉在企图把自己的思想传达给人们时所遇到的问题,事实就是卢梭的立法者问题。当扎拉图斯特拉开始懂得其降落的意义时,他明白了在卢梭看来所有立法者(即必须同时也是伟大艺术家或建筑师的政治天才)都会遇到的主要问题:要用超人的语言来教导人是不

---

① 《扎拉图斯特拉如是说》,"重力的精神",2。

② 正如 Pippin 在其论文 *Irony and Affirmation* 中所说(p. 60 - 61),若从尼采关于"道路"的教诲得出结论说,尼采是在倡导一种简单的个人主义的相对主义,那将是非常错误的。

可能的，他们既听不见也听不懂；但若使用“人性的、太人性的”语言，便只是在使用一种残害与束缚他们的语言。当扎拉图斯特拉发现，对“一切人”讲话不过是对“无人”讲话时，他就懂得了如上洞见的含义。但是，扎拉图斯特拉所面临的困境，也即找到一位听众并向他宣讲的困境，使我们明白了立法者的悲剧性后果，即：他的教诲要么迫使他遁人孤独(一种远离人类的自我流放)[①]，要么迫使他鼓动一场怨恨与复仇的血腥政治。当然，尼采的目的与雄心在于，通过扎拉图斯特拉教导拯救教诲的形式，来教导人类如何克服萦绕于其历史感与历史想象之上的复仇精神。为了做到这一点，扎拉图斯特拉必须要向我们表明，如何才能够超越人类(超人)，并只经历到永恒的至深愉悦，无须经历任何消极的情感：即同情、蔑视、恶心等等。更确切的说，我们的厌恶与蔑视，应当转变为一种无辜的新创造，从面识破过去的一切圈套，不再束缚于过去。扎拉图斯特拉要求超人诞生，要求现在超人成为地球的意义——但这一要求有着巨大的危险，如果这一未来更高贵者预想没有实现，那么他的思想就会把人贬责为极度恶心和倒胃口的东西，令人恐怖的复仇精神从而就可能会闸门大开。那么，在何种程度上，出现在永恒回归迷语之中的超人形象，构成了尼采对人类的复仇？我们必须把这个问题看作是尼采关于历史问题与人类命运的至深思想中关键和严峻的问题，对此我们将在下一章进行探讨。

开场白：超人

开场白揭示了扎拉图斯特拉教诲的几个重要方面。在开篇处扎拉图斯特拉表示，在十年的孤独之后，他需要返回人群。他是三十岁时离开人类的。他现在是有知识的人，需要分发他十年孤独中积累贮藏起来的智慧，好比是太阳需要照耀那些受惠于阳光者。扎拉图斯特拉是一个带来启蒙的人。他从他独居的山上下来，碰到一位老者；老者认出了他，但是说他自上次相见以来已改变了许多。老者说扎拉图斯特拉现在变得又像一个孩子了，像一位“觉醒者”(如同佛陀)。但是他问扎拉图斯特拉，又何求于山下那些自乐其无知又自足其无能的沉睡者呢？扎拉图斯特拉回答说，他爱人类。老者却说他要把爱奉献于上帝而不

① 如尼采在自传《瞧，这个人》(“为什么我如此智慧”，8)中所说，整部《扎拉图斯特拉如是说》可以视为“一曲赞颂‘孤独’的狄奥尼索斯颂歌”。

是人类;人类太不完美,不值得爱。与老者分别后,扎拉图斯特拉自言自语:"这怎么可能!这老圣徒在山林中还未曾听说上帝死了!"[①]

开场白表明,扎拉图斯特拉是一个特殊类型的流浪者,他并不想抛弃人类寻找上帝,他已经历了上帝之死,现在则要把这死讯告诉人类。换言之,他的教诲,除非实现为一个历史中的共同体,否则就没有意义。在整个 Utergang(下山、降落)的故事中,扎拉图斯特拉要做的就是寻求这样一个共同体(非信众或门徒的共同体)。在开场白第 3 节中,扎拉图斯特拉来到一个广场,这样的广场第一次出现是在《快乐的科学》第 125 节,其中一个疯子在广场上宣告上帝死了(这疯子无疑就是扎拉图斯特拉)。[②] 现在在这里,扎拉图斯特拉向聚集在广场上的人们说道:"我教你们 Übermensch(超人)。人是一种应该被克服(überwinden)的东西。为来克服他,你们都做了什么呢?"扎拉图斯特拉要求我们,要意求 übermensch,以保持"对大地的真诚",因为超人并不是超越尘世的东西。这样,我们就面临着一个直接的挑战:沉睡于教条之中的我们,做好从睡梦之中醒来的准备了吗(或许醒来所面对的只能是极度的恶心)?我们做好通过自我超越的劳作(与游戏)去重估一切价值的准备了吗?扎拉图斯特拉说,我们所经历的最伟大的东西乃是"极度蔑视的时刻",由此我们的幸福、正义、理性、美德让我们感到极度厌恶;正是在这一时刻,我们才有下降的可能性和下降的要求。

所谓 Übermensch 说的到底是什么意思?[③] 它是一种拥有超离于

---

① 尼采:《扎拉图斯特拉如是说》,前言,2。尼采永恒回归的基本思想与佛教教诲之间的相似性,是非常引人注目的。这二者都放弃了意志自我,都把那种认为世间的一切行为背后有一个统一的主体,这个主体在一切变化的经验中能够保持自身的观念,看作是一种幻相,都强调生命乃是流变与生成,都认为绝对或终极的经验既不可命名又无法测度,都肯定生命的瞬间性是其神圣性的标志。还有,尼采的教诲与佛教的教诲都不像上帝或自然所颁布的道德律那样是说出来的。对于这两者来说,问题毋宁是:人如何"学会"给自己的性格以风格。进一步了解这一点,见 F. Mistry, *Nietzsche and Buddhism*(《尼采与佛教》),Berlin and New York, Walter de Gruyter 1981, pp. 139-166。

② 这一点见《全集》编者的评论,卷十四,页 256-257。

③ "超人"一词并非尼采首创,他受到许多资源的影响,其中包括歌德的《浮士德》与爱默生的"超灵魂"概念。进一步了解这一点,见 W. Kaufmann's, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, and Anti-Christ*(《尼采:哲学家,心理学家及敌基督者》章二,New Jersey, Princeton University Press, 1974,以及 Marie-Luist Hanse, *Der übermensch in Also Sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885*(《〈扎拉图斯特拉如是说〉与 1882-1885 年"扎拉图斯特拉"遗稿中的超人》),Nietzsche-Studien, 13(1984), pp. 228-245, pp. 240-241。

人的(superhuman)的力量和存在物吗?是尼采神话中的超离于人的人(superman)吗?它抑或象征着"未来的人",象征着对今天残缺的人的克服?把 Übermensch 译为 superman,容易使人误解为一种理想的形象,高于人之上,为有死者所不可企及。正如 Walter Kaufman 所指出的,尼采这一概念重点在于 über[超、越过]。① 在《瞧,这个人》中,尼采拒绝了对这个概念的任何达尔文式理解,他强调,"超人"(overman)绝不可以理解为一种对人的超越的理想。② 当尼采说人是连结在动物与超人之间的一根绳子时,他是要我们去注意人进化的历史可能性,注意虚无主义的辩证法,注意对现在的人来说危险与希望并存的暧昧状况。"人是横于深渊之上的一根绳子",扎拉图斯特拉说道:"是一个危险的越过,一个危险的旅行,一个危险的回顾与徘徊。"③ 人之伟大乃在于他是桥梁而不是目标(Zweck);人之可爱在于他是越过(Übergang)与堕落(Untergang)[毁灭]。"我爱那为未来之人提供证明而为过去之人提供拯救的人:因为他想要在今人面前毁灭。"④ 他教导人类,应该接受自己的堕落,创造性地意求自己的命运,从而越过桥梁达至超人。当然,对于广场上那些自足于其幸福的末人(last men),追求更伟岸更高贵事物的人总是超人。因而,我们可以看出,尼采是在玩 über 一词的文字游戏,Übermensch 一词并非仅有一个单独的含义,跟尼采其他许多关键概念一样,这个词是多义的。

只有在尼采反思灵魂命运的戏剧的语境中,才能弄清楚 Übermensch 一词的意义。若去掉上下文,它便随即会蜕变为一副荒唐怪诞的漫画,蜕变为社会工程学的一种怪异理想。⑤ 若用"理想"一词来描述 Übermensch 则是用错了地方,因为,Übermensch 仅表示一种潜在的未来人,通过这种人,我们能够成为我们之所是。就像 Michel

---

① W. Kaufmann, *Nietzsche*, p. 308。

② 尼采:《全集》,卷六,页 300;《瞧,这个人》,"为什么我写了这么好的书",1。

③ 尼采:《扎拉图斯特拉如是说》,开场白,4。

④ 同上。

⑤ B. Magnus 正确地指出,如果把"超人"看成完美的典范或理想,其意义就会变得极端模糊不清。他认为,这一概念并不指称一组特别的性质或美德,而是指称对生活与世界的某种态度——它不仅能承担永恒回归,而且能够肯定永恒回归。见 B. Magnus, *Perfectibility and Attitude in Nietzsche's übermensche*(《尼采"超人"的可完美性与态度》), *Review of Metaphysics*(《形而上学评论》),36(March, 1983), pp. 633 – 659。

Haar 所说，超人展开了一种未来哲学，一种与进步哲学截然不同的哲学。[①] Robert Pippin 则更敏锐地指出，Übermensch 是一个极具偶然性的理想，仅仅能回应"晚期资本主义文化"的特殊需要。[②] 类似的是 Laurence Laupert 的说法，他认为，Übermensch 的意义在于对末人的批判；他把末人理解为自我满足的"洛克式理想"，在这种理想中，社会契约的目的只是为一致与普遍的行为与信仰的形成提供保证。[③]

我们不能把超人理解为对人类的超越(über)，理解为越过人类、远离人类，那样只是在盲目追求不可及、不可知的东西。通过克服自己，人还是进而知道自己是"人"。这不是说，超人乃是人之本质的完成、或人之本质的目的论实现吗？答案是否定的，因为，超人是一个偶然性的理想，只有在虚无主义与上帝之死的语境中，对超人的意求才有确切的含义。正如我们将会看到的，要思考"超人"的含义，不能离开永恒回归学说。超人立足于永恒快乐之中，经历一切事物的统一。在经历永恒时刻的时候，超人便打破了"既往历史"的符咒，通过肯定无辜的"时刻"而拯救了时间本身：于是，超人便(真正地)从永恒回归经验中脱颖而出了。当一个人体验到永恒回归，并准备去热爱生命、渴望与意求生命的永恒回归时，他就具备了 Übermenschlichkeit(超仁爱)的态度。[④] 当然，许多评论者说，这两种"理想"是根本不相容的，因为，如果一切都会回归，那超人怎能是"全新、独一无二与无与伦比的"呢？然而，在讨论永恒回归思想时我们将会看到，永恒回归思想并不会使超人思想失效或者与超人思想相对立，而是会改进和重塑超人思想。仔细分析尼采关于扎拉图斯特拉的遗稿就会发现，对于如何表达该书的基本教诲与概念，尼采做了大量的思考。正如海德格尔所说，尼采必须放弃任何以永恒回归学说开始这部著作的想法，因为他发现，扎拉图斯特拉与其听众必须首先为体验永恒回归思想做好准备，而这种准备就是号召创生超人，从而为了下降的目的而牺牲自己。因而，我们必须明白，"超人"与

---

① 见 Haar, *Nietzsche and Metaphysical language*, pp. 24 – 28。

② Pippin, *Irony and Affirmation*, p. 52。

③ Lampert, *Nietzsche's Teaching*, p. 24。

④ 见 W. Müller – Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*(《尼采：其矛盾的哲学与其哲学的矛盾》), Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1971, pp. 140 – 141。

"永恒回归"这两种思想是不可分割的。[①] 我将在分析《扎拉图斯特拉如是说》第三卷时回到该书这两大主要思想之间确切关系这一关键性的问题。

值得指出的是，扎拉图斯特拉本人并非超人，而是教导超人意义的人，他必须首先下降，并学会如何成为其所是。尼采实际上说，超人还从未有过，因为人尚未学会堕落。[②] 超人要成为大地意义的象征，成为被拯救的人类的象征，人类由此不再屈从于道德世界秩序。超人概念代表着尼采的这一关怀：在世界的基督教—道德解释丧失权力与支配地位之后，应该如何来训导人类？他的这一概念，鼓吹的既不是非历史地回归到野蛮、游荡的金发猛兽，也不是同样非历史地让人简单地一步跨到某种理想人模型。相反，重点倒在于 über 这一概念，即一种创造性的、游戏式的自我克服的劳作，人由此得以改变迄今为止一切造就他之所是的东西，以达至一个超越善恶、成为其所是的立足点。然而，我们已经看到，在尼采对"牺牲"的强调中包含着危险，具体地说，为了超人的未来王国，今日之人必须接受牺牲掉今天的必要性。但是这种要求不正是恶毒复仇精神的完美例证吗？

扎拉图斯特拉传达其教诲时所面临的困难，在开场白中就表现出来了，也就是在他刚刚由独处而下降到人类时就表现出来了。他认识到，人们嘲笑他、戏弄他，就像对待一个疯子。他立刻明白了：接近人群时要谨慎。对他们来说，他只是小丑与死尸之间的东西，"我不是适合这些耳朵的嘴巴"，他说道，"他们自有引以为骄傲的东西。他们引以为骄傲的是什么呢？他们称其为文化(Bildung)——这使他们区别于牧羊者……他们并不理解我"。[③] 小丑建议他离开这座城镇，离开这座他降落于此、在此重新变为人的城镇，因为好人与正义之人鄙视他，把他视为恶人。在开场白的结尾处，扎拉图斯特拉不再说人而只说"同伴"(Gefahrten)：

> 一道光线照亮了我：扎拉图斯特拉不应对众人讲说，而应该对同伴讲说！扎拉图斯特拉不应该作畜群的牧者！(同上，9)

① 海德格尔：*Who is Nietzsche's Zarathustra?*, pp. 66–67。

② 尼采：《扎拉图斯特拉如是说》，"教士"。

③ 同上，开场白，5。

他宣布,他到此的目的是为了引诱人脱离畜群。他是作为法律的破坏者与创造者而来的,创造者寻求的不是畜群和信徒,而是友谊。创造者寻求的是共同创造的同志,那些"在新的法典上写下新的价值的人"(同上)。他认识到,新价值的创造者总是第一个被鄙视的人,第一个被贴上善恶观念破坏者标签的人,尽管实际上他是新种子的收获者与欢呼者。在开场白结尾处,扎拉图斯特拉已经决定不再对 alle[一切人]讲说,而是去寻找同道者,寻求那种用其创造性意志踏上通往超人之桥的人。

尼采对扎拉图斯特拉作为一位新价值创立者的描绘,非常类似于他对耶稣教诲(Torah)的意义与重要性的历史理解。尼采把耶稣看成是一位神圣的无政府主义者,他代表着对犹太教会以及以色列社会等级制度的反叛,其目的不是为人类带来和平,而是带来刀剑。[①] 耶稣教诲的重要意义在于其行动中:"他如他所曾活过的、教过的那样死去了",尼采说,"这不是为了'拯救人类'",而是向人们表明应当如何活着。他遗留给人类的是他的行动。[②] 耶稣的行动包括他在十字架上的受苦和对怨恨精神的胜利。随着扎拉图斯特拉故事的展开,我们会逐渐清楚地看到,他的下山并非为了创立一种新的宗教,他的教诲的意义在于其行动之中。

第一卷:创造者之路

《扎拉图斯特拉如是说》第一篇演讲题为"三种变形"(Verwandlungen),分别指的是骆驼、狮子和婴孩。人必须依次学会这三变,才能成为历史的,才能通过通往超人的桥梁。这篇演讲预示了,在"无辜地成为其所是"的故事中,扎拉图斯特拉所要经历的发展("进程")。骆驼象征着人的负重精神,象征着跪倒与服从(骆驼是习俗道德所施行的文明化、人性化过程)。"负重的精神"像骆驼一样,负载着最沉重的东西,奔向沙漠,于是便发生了变形:骆驼变为狮子。精神在这

① 尼采:《全集》,卷六,页198;《敌基督者》,27。

② 同上,207-208页;《敌基督者》,35。

种形象中,用"我意求!"的自由宣言,来回应和反抗它的敌人的命令"你应当!"。在狮子所象征的阶段中,自由产生了,从而就为一种新的、自作主张的独立创造奠定了基础(这是超伦理的主权个体)。狮子并不创造新的价值,但为了创造自己的自由,为了对责任说"不",它是必须的。狮子获取了创造新价值的权利,而这些新价值为负重的精神构成了最可怕的负担。在第三变也即是最后一变中,婴孩象征着新的始点,象征着游戏,因为它代表着无辜与遗忘,意味着对生活重新说"是";婴孩是"自我驱动的转轮,第一推动力,神圣的'是'"。通过婴孩所取得的新始点,"精神现在意求它自己的意志"(这是对生成的有意识的无辜)。

在"蔑视肉体者"一节中,扎拉图斯特拉教导说,自我是肉体,认识到灵魂与肉体的统一(认识到灵魂一词是指肉体中的某物),就意味着"觉醒"。"快乐与情欲"一节告诉我们,以前人拥有注定为邪恶的情欲,但是现在,人只具备出自情欲的美德:"从此",扎拉图斯特拉说,"将不会再有产生于你的邪恶,除非这种邪恶来自于诸美德之间的冲突"。如果我们有一种美德,我们不能把它看作一种共同的美德,而只能看作我们的美德。我们的美德太崇高,无法冠以寻常的名称(这样就使它不能公共化);由于它"是不可说的,是无名的",它就不是什么"上帝之法律"或"凡人之规则"。在"山树"这篇中,扎拉图斯特拉告诉我们,高贵的人之区别于善人,在于前者要创造新事物与新美德,而后者只想保存旧事物。在"死的说教者"这一节,扎拉图斯特拉驳斥那些教导同情教诲的人,因为,同情只是暗藏着对人以及对他们自己的鄙视。在"战争与战士"一节,他教导了反叛精神的价值,"反叛——表现了奴隶的高贵。让你的高贵表现为服从吧!甚至让你的命令也成为服从!"

在"新的偶像"一节中,尼采在批判现代国家的语境中阐明了超人的意义。扎拉图斯特拉说,我们要质疑国家,因为,尽管它宣称要为所有人说话,但它这种宣称,只有通过在其创造活动中掩盖其起源才能维持着。

> 凡是在民族依然存在的地方,民族就不会理解国家,并且厌恶国家,把它当作破坏习俗与法律的邪恶之眼与罪恶。
>
> 我告诉你们这一点:每个民族都有其自己的语言,来讲述善与恶:其邻族则不懂得这种语言。这个民族在其习俗与法律之中,为自己发明了这种语言。

> 但国家却用所有关乎善恶的语言来撒谎；无论它说什么，都是在撒谎——无论它有什么，都是偷来的。

国家被描绘为“冷酷的巨怪”，它向个体承诺所有的事情，以换取人们对它的崇拜。它是“新的偶像”，制造出独一无二、无与伦比的多余物。扎拉图斯特拉教导说，只有在国家中止的地方，独一无二性(einmalig)与不可替代性(unersetzlich)的统治才得以开始。然而，在“市场的苍蝇”这一节中扎拉图斯特拉警告人们提防演员。如畜群般聚集在市场上的人，并不懂得伟大与创造，其唯一的品味是好演员：“世界围绕着新价值的创造者运转：运转得无法察觉”，扎拉图斯特拉说道，“但民众与荣耀却围绕着演员运转：那就是‘世界之道’。”面对好演员的挑战，我们高贵者唯一的选择，似乎只能是逃避到孤独中去。

在“一千个目标和一个目标”这一节中，扎拉图斯特拉宣称，他到过许多地方见过许多民族，却从未发现大地上有比善恶更有权力(Macht)的东西：“一个价值表悬在每一民族之上”，扎拉图斯特拉说，

> 看，它就是这个民族的自我克服(überwindungen)之表；看，它就是这民族的权力意志之声。

民族把它觉得困难的东西，称为可赞颂的东西，把它最大的需要奉为神圣的东西。扎拉图斯特拉用一种让我们联想到卢梭的立法者的语言，宣称，如果我们知道一个民族的“需要、土地、天空与邻人”，我们就能“预测其自我克服的法律”。扎拉图斯特拉在漫游时发现，正是人第一次把意义与价值植入事物当中。人是估价者(der Schätzende)，只有通过估价，价值才第一次出现。估价乃是创造，而“一个人要成为创造者就必须是一个破坏者”。起初，民族是价值的创造者，个人被视为无足轻重的东西。起初，问心无愧被称为群体，良心谴责被称为“我”。在此，尼采联系到了后来在《论道德谱系学》中用习俗道德向主权个体的转化来探讨的道德史。扎拉图斯特拉说，“迄今为止，已经出现了一千个民族和一千个目标”，但是，“尚未出现一个目标”。但是，如果人类还没有一个目标，“人类本身”不是也没有吗？在“对邻人的爱”这一节中，扎拉图斯特拉教导说，我们不应当爱邻人，而应当爱离我们最远者，因为，在邻人中，我们要么只是希望看到自己的影像，要么失去了自己。

我们应当寻求或许"预示到超人"的朋友,在这样的朋友身上,"'好'的进化"通过"恶"而发生了,正如"规划通过偶然而发生"一样。

在"创造者之路"(Vom Wege des Schaffenden)这篇重要的演讲中,扎拉图斯特拉发展出一种自我统治与自我立法的教诲。我们是要去寻找通向我们的自我的"路"吗? 若是,我们必须要知道,如果要发现自己,就必须首先"在路上"迷失。我们还要知道,众人总是憎恨那离群独行之人。因而我们要明白,为了成为"一种新的力量和新的权利",成为第一推动力,成为一个自我驱动的转轮,巨大的勇气是必须的。如果我们宣布我们自由,就应当喊出我们的统治理念,而不仅仅是逃脱负轭:不是"免于某事的自由"而是"追求某事的自由"。扎拉图斯特拉问道:"你能用自己的善恶来装备你自己,把你自己的意志作为法律悬在你自己之上吗? 你能成为你自己的法官与执法自绳者,成为你自己的法律的自绳者吗?"自主需要孤独,因为"独自成为自己法律的法官与自绳者是可怕的"。立法(意志)行为与执法(权力)行为在尼采创造性意志的教诲中走到一起了。在进一步解说自主性教诲时,尼采向我们揭示了法律与道德之间的紧密关系。那些创造新价值人,也必须准备着承担起破坏与创造法律的任务,也就是说,承担起立法的任务。而且,自主者还要认识到,由于深人自身,他将成为自己的敌人和魔鬼;他还必须准备着在烈火中自焚,因为,若不先"变为灰烬"他又如何能"获得新生"? 在"蝮蛇的噬咬"一节中,扎拉图斯特拉终于碰到了既好且正义的人,他称扎拉图斯特拉为"道德的破坏者",称扎拉图斯特拉的故事是"非道德的"。

扎拉图斯特拉下山的故事第一卷以"赠予的美德"(Schenkenden Tugend)的演讲结尾,在第三卷的"三种邪恶"一节中,扎拉图斯特拉用这种美德为"不可命名者"(权力意志)命名。通过教导一种新的、为大地赋予意义的美德,扎拉图斯特拉教导了一种新的善恶观:"这种美德,是权力;是统治的理念,环绕着它的是精微的灵魂:它是金色的太阳,环绕着的是智慧之蛇。"扎拉图斯特拉离开了他一度眷恋的"花牛镇",门徒们护送他。他离开时讲了一个故事,一个关于"非共通的、无用的"东西之性质的故事。尼采就是这样来描述赠予的美德——如同黄金一样,非共通的、无用的。但是,这种德性既可能是高贵灵魂的珍宝与财富,也可能是贫乏灵魂的贪婪的自私。正是从后一种贪求权力的灵魂当中,"疾病"与"堕落"讲话了。但是,对于充满生命力的灵魂,赠予的

美德是一种新善恶的来源,"一声来自深渊的新的怒吼"(狮子)与"一个新的源泉"(婴孩)的来源。我们成为"一个单一意志的意求者"的时刻,我们认识到这种意志是我们最本质需要的时刻,就是我们发现"我们美德的起源(Ursprung)"的时刻。

在拒绝他的门徒并重返孤独之前,扎拉图斯特拉充满爱怜地向他们讲了话。他恳请他们,用他们新美德的权力保持对大地的忠诚,并宣告,人类现在仍然在同巨大的"偶然"、"荒谬"和"无意义"战斗。他告诉他们,千年的疯狂与理性都在他们身上爆发了,基于此,继承历史是危险的。他告诉他的同行者,今天的孤独者、远离社会者,终有一天会组建一个民族。在这个特选的民族当中将会出现超人,大地将会成为康复之地。在第一卷结尾处,扎拉图斯特拉对其追随者讲话慎重,似乎在尚未说出其最后的话时就停住了,但是,他现在采用的讲话方式,与他刚降落到人类时的讲话方式已经不同了。他教导门徒们,要防范扎拉图斯特拉,甚至要以他为耻,因为他有可能骗了他们。这样,扎拉图斯特拉把他迄今为止的所有教导——上帝之死、超人、无法命名的美德(权力)——都置于可疑之地,从而成功地保持了其教诲的开放性,使其不会成为对人人都有效的教条。他寻求的不是笃信者,他向门徒要求的不是信仰。他如是对他们说:

> 当你们找到我时,还不曾找到你们自己。所有的笃信者都是这样;因而所有信仰都不值一提。现在我恳请你们,抛弃我,找到自己,只有在你们拒绝我时,我才会回到你们当中来。①

第一卷的结尾处是对伟大正午的期待,那时,人将站立于由动物通向超人的征途之正中,并把他在此的站立作为最高的希望来庆贺,因为这是通向新始点的征途。② 堕落之人将自致洪福,因为他的堕落是为了超过,从而达至超人,因而他接受使自己毁灭的必要性。他将能够自

① 尼采:《扎拉图斯特拉如是说》,"赠予的美德",3。

② 尼采 Grosser Mittag(伟大的正午)这一短语——也是用来结束这部书的短语——是一种古老的对"中午"的表达,而中午又是获得最高启示(一种"苏醒")的时刻,是寂静的时刻。

豪地宣告:"现在诸神已死:我们要(wollen)让超人诞生"。[①] 到第一卷结尾处为止,扎拉图斯特拉不仅传授了他的教诲的内容,而且也使人们注意到其教诲的困难性质与地位。然而,扎拉图斯特拉堕落的教育性方面,还远未完整。他尚未经历其教诲的可怕本性,他与其门徒和追随者的关系还要经历新的、意义重大的发展。

第二卷:拯救

扎拉图斯特拉的教诲中目前所展开的两个主要方面,即权力意志学说与教诲的成问题的地位,在第二卷中得到了进一步的发展。作为权力意志的生命学说,其两个重要方面现在已经作了介绍。这两个主要方面就是作为自我克服(Selbst - überwindung)学说的权力意志教诲与作为拯救(Erlösung)学说的权力意志教诲。[②] 直到第二卷结尾处才出现的关于拯救的一节,可以看作是全书的关键,该节在扎拉图斯特拉经历其"至静时光"(时间与静止的结合,运动与时刻的结合)时达到了顶峰。

在第二卷开始处,扎拉图斯特拉返回到山上,重归孤独,"像一个撒下种子之后的播种者一样等待着"("持镜的孩童")。一梦醒来,一个孩童送给他一面镜子,于是他知道了他的教诲已处于危险之中,因为敌人在其离开时强大了起来。他要再一次下山,回到朋友当中,也回到敌人当中。在"幸福岛"这篇演讲中,尼采几乎完全把超人教诲等同于权力意志教诲。扎拉图斯特拉说,上帝是一个假设,而我们只能在可能的王国中欲求。"你能创造一个神吗?"扎拉图斯特拉问道,"停止谈论诸神吧!但你肯定能创造超人。"如果我们创造不了超人,那么我们可以成为超人的先人。上帝是一个假设,我们关于"一、完善者、不可推动者、

① 尼采:《扎拉图斯特拉如是说》,"赠予的美德",3。

② Erlösung 也被译为 deliverance(解脱)或 salvation(救赎)。Daniel Conway 认为,尼采提供了一种拯救的教诲,这是非常有讽刺意味的,因为我们对 salvation 的渴望,本身正是一种对生命的虚无主义态度。见 D. W. Conway, *Overcoming the übermensch: Nietzsche's Revaluation of Values*(《克服超人:尼采的价值重估》), *Journal of the British society for Phenomenology*(《不列颠现象学会学刊》),20:3 (1989,10), pp. 21 - 24。尼采关于"拯救"问题的思想的一个关键见解,见于1884年初的一段笔记,《全集》,卷二,25[290],页85。在这则笔记里,尼采提出把永恒回归思想当作"一种伟大的试验",并说,谁要是被"拯救是没有的"这个命题所毁坏,他就应当"毁灭"。

充足者、永恒者"的教诲，显示的是一种复仇的精神。而最好的形象，应当讲述"时间与生成：应当是完全暂时性的颂歌与证明"。"创造"乃是"对苦难的最大拯救"，而为了创造者的生存，就必须有"苦难与许多的变形"。如果我们要重新变为孩童，要成为"暂时性的鼓吹者"，那么我们就必须同时准备成为这孩童的母亲，得去经受生育的阵痛与母亲的烦劳。自我的行为必须像母亲之于孩子的行为：这应当成为我们的行为格言("有美德者")。但意志可否自问："我的创造性意志，我的天命，想要这样吗?"扎拉图斯特拉教导说："想要解放被解放者，这才是真正的意志与自由学说。"正是这样的意志，驱使扎拉图斯特拉远离诸神而走向人类，"驱使锤子击打石头"(幸福岛)。

然而——他教导说——一切创造者都是坚强的。正是在创造性的"坚强"意志教诲的语境中，扎拉图斯特拉重估了诸如同情这样的非利己主义价值。在"怜悯者"一节中，扎拉图斯特拉教导说，对自己、对人类的伟大之爱，甚至必须克服宽恕与同情。他问道，世上还有什么比怜悯者的愚蠢创造的苦难更多呢？上帝不正死于对人的同情吗？如果上帝是怜悯者，那么高贵者决不要求怜悯者的名称，与怜悯保持距离。扎拉图斯特拉说，当看到受苦者受苦，他会因为他们的耻辱而感到羞愧，而如果帮助受苦者，他就会伤害他们的骄傲："巨大的惠施并不会引起感激，而只会招致抱怨。"因而，高贵者决意不使人感到耻辱，而是在面对受苦者时感到羞耻。

"教士"一节揭示了扎拉图斯特拉"拯救"教诲的一些重要方面。他说他与教士——自己遭受生命之苦希望看到别人也受苦的人——血脉相联。他说他同情教士，因为被教士们称为其拯救者的人，为他们套上了枷锁。"套上了错误价值与错误法律的枷锁！唉，或有人将他们从其拯救者中救出！"如果我们要寻找"自由之路"，我们就必须被一种比以往的任何拯救者都要伟大的拯救者救出。正是在这里，扎拉图斯特拉宣布，"还从未有过一个超人"。超人是一种新的人，他不仅是自己的拯救者，而且能使自己不再需要拯救。在"暴民"这篇演讲中，扎拉图斯特拉既对投身于卑鄙权力政治斗争中的统治者，也对被其统治者表达了自己的厌恶。但是，扎拉图斯特拉要超越厌恶，因为厌恶不能导致创造，而只能导致复仇。在"毒蜘蛛"一节中，扎拉图斯特拉讲述了一种超越复仇精神的政治概念。他在一个有相当启发意义的段落中说：

朋友们，不要把我跟别人混淆了，不要把我当作非我所是的人。有一些人在传播着我的生命学说：但他们同时还是“平等”的说教者，同时还是毒蜘蛛。

他告诉我们，他最高的希望是人们能够从复仇精神的枷锁中解脱出来：这就是一架桥梁，通向了“最高的希望、漫长狂风暴雨之后的彩虹”。他驳斥平等的说教者，他们在灵魂中隐藏了隐秘的报复精神，想要看到充满报复精神的世界；他们的报复精神自称为“正义”。扎拉图斯特拉教导说，平等学说是软弱与无能者向高贵与强大者复仇的学说。一切都是创造性的统一体，一个必须不断克服自我的统一体：

善恶、贫富、贵贱，以及一切美德之名，都必定是生命必须一次次克服自我所使用的武器和听得见的象征物！

在第二卷的正中，自我克服学说出现了。在该篇的开始，扎拉图斯特拉向真理意志（既包括他自己的真理意志，也泛指人的真理意志）提出了挑战：“最智慧的人啊，驱动你、激起你热情的，你称之为‘真理意志’吗”？（“自我克服”）他说，然而真理意志乃是权力意志，即“无穷无尽、创生一切的生命的意志”，即使在对价值与善恶的估量方面也是如此。为了让人更好地理解他关于善恶的教诲，扎拉图斯特拉把他的生命教诲跟一切生物的本性联系在了一起：

我跟随一切生物，通过了最大与最小的路径，以便认识生物的本性。

……凡我发现生物之处，都听到服从的声音。一切生物便都是服从者……凡是无能服从自己的，便听从他者的命令。这是所有生物的本性。

但我还听到第三种东西：命令比服从更难。这不仅是因为命令者担负了一切服从者的重量，还因为这重量能够轻易地将他压碎。

在我看来，在所有的命令当中，都有一种尝试与冒险：生物发命令时，总是冒着危险。

是啊，甚至是在命令自己时：他也得为这命令付出代价。

他必须成为自己法律的法官、报复者与受害者。

怎么会这样呢？我这样反躬自问。是什么使得生物去服从、去命令、去在命令中服从？

听我的教诲吧，你们这些最智慧者！请严肃地检验，看我是否已探到生命的核心，是否查找到了生命核心的根基！

凡我发现生物之处，便发现了权力意志；便在奴仆的意志中也发现要当主人的意志。

弱者的意志使弱者服务于强者；其意志要统治那些更弱者……

生命的所有目标——进化、生育、超越——在权力这一目标中统一在一起。作为权力意志，作为生长与发展的意志，生命表现为不断地克服自我。无论我们创造什么，无论我们热爱什么，最终都必须反对它们，目的是克服自我，创造新事物。

以求存在之意志投射真理者当然不能命中真理：这种意志——并不存在！

因为，凡不存在的当然不能意求；而已存在的，如何能变成存在的？

通过如此揭示生命的本性，扎拉图斯特拉宣称已解决了生存之谜，因为他已表明："不变的善恶是不存在的。它们来自于自身之外，又必须不断地克服自身。"他提醒人们认识到自己的权力意志，告诉他们，他们是通过价值与善恶表来行使权力的。而且，想成为价值的创造者，就必须同时也要作价值的破坏者，因为，"最大的善总是伴随着最大的恶：这就是创造性的善"。很明显，尼采对生命的最深邃的思想，是建立在自我克服学说之上的。

在这个阶段，扎拉图斯特拉尚未提供和发展其拯救学说。在一系列的演讲中，他阐明了他的教诲的本性，阐明了他是谁。他在"卓越者"一节中讲道，"生命就是在趣味方面的争吵"。一切生物都要有价值与尺度的列表，以衡量其所敬重之物的相对优劣。扎拉图斯特拉在该节中表明，超人不单是一个卓越者，因为卓越者还是丑陋的，卓越者对欢笑与美还闻所未闻。他们或许驯化了巨怪，解决了谜团，但他们还需要

拯救自己的巨怪与谜团。卓越者的知识中并非没有妒忌，而真正大度者的慷慨应当包含“优雅”，“对于美，粗野的意志是不可企及的”。当权力变得优雅，并“陷落到可见事物之中”，“美”才会到来。只有“拥有权力的人”才能够拥有美。扎拉图斯特拉教导说：“你们的善或许是最终的自我战胜(self - overpowering)。我相信你们有能力行任何恶：因而我期望你们行善。”在“文化(bildung)的领域”一节中，扎拉图斯特拉表示他在任何地方都找不到家；他的心驱使他去靠近的“当今之人”，只是一个笑柄。他宣布说，他现在将只爱他的“孩子们的国度”，在那里，他将作为孩子们的父亲而向他们做出补偿，“向所有的未来［做出补偿］——为了这个现在”。在“诗人”一节中扎拉图斯特拉说，诗人总是说过多的谎，并表示，他自己也是一位诗人。若扎拉图斯特拉是一个撒谎者，那门徒们为何要信从他？他说，“信仰，并不能使我获得幸福”。扎拉图斯特拉厌倦了诗人，他说，尽管他是今天与过去的他，但他也有一些东西是属于明天与“当是”的他。在“重大事件”一节他说，最重大的事件并不是声音最响的事件，而是我们在其中经历着最宁静时光的事件：“世界的旋转，并不是围绕着新噪声的发明者，而是围绕着新价值的发明者；世界的旋转是悄无声息的。”在论述拯救问题而达到高潮之前的一节“先知”当中，我们看到，人类为先知所苦，因为他们教导“一切都是过去的”，因而“一切都是徒劳的”。如果每个人都厌倦了自己的工作，如果所有事物都要毁灭，所有事物都不是永恒的，如果所有的收获都终将腐朽，那意义与目的是什么？听这些灰暗、阴郁的先知讲话，扎拉图斯特拉也感到厌倦和悲伤，他在做一个梦，梦中醒来，他成为一个“生命的鼓吹者”。这样，讲述拯救教诲的基础已经准备好了。

在“拯救”一节中，扎拉图斯特拉试图让我们看到那种存在于我们的生存根基之处的东西，那种能够克服复仇精神的东西，于是，权力意志教诲——被当作一种教导生活之本性乃是自我克服的教诲——呈现出一个新的侧面。在这篇演讲中，基本性的问题提出来了：我们是否认识到、是否承认，权力意志是我们的创造性意志？在开始处，查拉图斯特走过了通往超人的大桥，却被一群乞丐与残废人包围。一个驼背说，尽管人们从扎拉图斯特拉那里获得教诲，并从其教诲中获得信仰，但扎拉图斯特拉还未让残废者信服。扎拉图斯特拉用一种来自于人民的教诲回答他说，如果驼背者的驼背被取走了，那么他的精神也就被取走了，给瞎子眼睛，也就让他看到了生活的悲惨。换言之，拯救是得不到

的。扎拉图斯特拉说道，但人们现在已经成为“颠倒的残废”，他们只是一样东西(一只大耳，一只大眼)。因而他决定，如果人们要跟他谈论“人”这个题目，要跟他谈论是什么东西使他们伟大，他不再听他们。现在，他对自己门徒说，他走在人群中就像走在断肢残臂中。他把自己描述为一个意求者、创造者，一架通往未来的桥梁，但同样也是走在桥上的残疾人；扎拉图斯特拉是这一切。假如他不同时也是“必将到来的先知”，那他必定会绝望，必定会说过去与现在是他最忍受不了的重负。在此他表明了其拯救教诲中至关重要的方面，简言之，这种教诲要教导个体如何去拯救所有的过去，拯救所有可怕的、仅仅具有偶然性的东西，使它们成为一种意志所意求的东西——对于这些东西，意志可以说：“是的，我要的就是它！”我们就是为这一“时刻”做准备的。

正是在下山的这一关键阶段，扎拉图斯特拉明确地提出了自己身份的问题。他问其门徒，他们是否自问过扎拉图斯特拉是谁。他是许诺者还是践行者？是战胜者还是继承者？是收获者还是一架犁铲？是医生还是康复的病人？是解放者还是引诱者？是好人还是恶人？扎拉图斯特拉把自己理解为一位漫游者，他漫游在人群之中，而他们只是事物的碎片。他的目的是把人的生存的、破碎与偶然的本性汇集在一起，使其成为一体。正是在这部著作的这一篇演讲中，扎拉图斯特拉才开始接受其天命，开始成为他之所是的东西，成为他之所是的人。决定性的问题是如何才能教导意志从复仇精神中解放出来。很明显，他在寻找一种学说，这种学说要教导意志，如何通过认识到意求即是创造而解放自己。

扎拉图斯特拉让人们去反思善恶，从而认识并意求那个造就他们的东西，从而不把它当作一个盲目的命运和一个不可控制的可怕偶然来接受。他们必须聆听教诲，从而克服他们觉得最无力面对的东西，克服挫败他们、他们只能报之以愤怒的东西，这就是：过去。

> 拯救过去，将所有的“它曾是”变为“我曾要它这样”——对此我才叫作拯救。
>
> 意志——是解放者与带来快乐者的称谓：我如是教你们，我的朋友！但现在还要学会这一点：意志本身却也是囚徒。
>
> “意求”施行解放：但甚至把解放者也锁入锁链的是什么呢？

> "它曾是":这就是意志切齿的痛苦和最为孤独的煎熬。无力对抗既成的一切,对过去的所有事物,意志只是一个愤怒的旁观者。
>
> 意志不能往回意求;它不能打断时间与时间的贪欲——这就是意志那最孤苦无助的痛苦。

意志发现它无法使时间的流逝回转,因而它出于愤怒要施行报复了。作为解放者的意志,成了一个罪犯。复仇,是由于体验到了面对时间的无能,体验到了面对时间的"它曾是"的无能。扎拉图斯特拉说:

> 复仇精神:我的朋友,迄今为止,它一直是人类主要关怀的东西;人们总是假定,哪里有受苦,哪里就必须有惩罚。
>
> "惩罚",这是复仇的自我称谓:它问心无愧地撒着谎。
>
> 而意求者自身又有痛苦——因为他不能向后意求——因而人们假定,意求本身与整个生命都是——惩罚!

体验到时间流逝,体验到时间通过人的行为而凝固为"它曾是"(es war),使人产生了向过去复仇的意志。然而在尼采看来,复仇行为是徒劳的,因为新的行为并不能否弃过去的行为,尽管新的行为与某些过去的事件与业绩在内容上正相反对。正如一位评论者所说,"'它曾是'的问题并不关涉过去的内容,而是关涉过去性(pastness)本身"。[①] 复仇精神无法解决时间的过去性问题,因为,它不是通过自我克服的创造性劳作克服过去的重担,从而创生新事物,创生无辜,而是深深沉迷于攻击与伤害过去,以至于要保存过去了。然而,判定过去的罪责并施加惩罚,就会造成一种无法逃脱的恶性循环,因为,针对过去罪过的惩罚行为一经施行,这种行为本身也就成为"过去",成为复仇精神判定为过去性的一部分。同一者的永恒回归教诲说,每一回归的事件与行为都会造成一个新的开端,但这是一个悖论,因为,同一者的永恒回归也承认,"遗忘"对于由勇敢与无辜所激发的任何新行为来说都是本质性条件。[②] 另

---

① 见 R. Small, *Eternal Recurrence*(《永恒回归》), *Canadian Journal of Philosophy*(《加拿大哲学学刊》),13:4,(1983,12), pp. 585 - 605, p. 598。

② 同上,p. 599。

一方面,存在于复仇精神经验之中的过去的重复性,阻碍了新事物的无辜之产生。要想理解永恒回归的这一要点,必须要看到,在永恒回归经验中所意求的东西,并不是某一时刻的内容,而是该时刻的暂时性本身,也就是时间的贪欲与时间的消失。永恒回归思想中的"同一者"概念提供了一个标准,可以用来判断一个人的行为是为无辜与遗忘所激发,还是为罪责与复仇所激发。作为一个思想试验,永恒回归思想向我们发问:为了最热切、最强烈地欲求生命的永恒肯定与永恒保证,我们必须如何对待我们的生命?呆会儿我将对这些问题作展开的解说。

我们再回到论拯救的这篇演讲。扎拉图斯特拉反驳了意志用来消解时间之"它曾是"的几种观点,这些观点,反映了一种道德世界观。其中之一是说,世界所有的存在物,都是按照道德原则构成秩序的,是按照正义与惩罚的永恒法则、按照善与恶的法则构成秩序的。还有尼采先前在意志问题上的老师叔本华的观点,这种观点说,意志只有学会如何不意求,才能成功地拯救自己。这各种各样关于拯救的教诲,只会把意志束缚在一个道德世界秩序之中;与此相反,扎拉图斯特拉提供了另外一种教诲,从而把意志从其自行设置的监护人当中解放出来。他问道:

> 意志已成为它自己的拯救者与带来快乐者了吗?它已经不懂得复仇精神、不懂得所有的切齿痛苦了吗?
>
> 谁教导了它,与时间和解,教导了它比和解更高的东西?
>
> 作为权力意志的意志,必须意求比任何和解更高的东西——但如何才能做到这点?谁教导了它也向后意求?

这时,扎拉图斯特拉中止了关于意志与时间的演讲,意志如何学会向回意求的问题并没有获得答案。扎拉图斯特拉在寻找一种学说,以贯通他的超人教诲与权力意志教诲,以教导意志去意求自己的形成与解体;换言之,他在寻找一种教诲,这种教诲能够表明:自由,在于意求必然性,在于创造性地成为其所是。

在论述拯救的戏剧性教诲之后的"属人的明智"这一节当中,扎拉图斯特拉承认,可怕的东西不是高峰,而是深渊。因而他说他拥有一种两面性的意志,一方面,他的意志系于人类,而另一方面,他的意志又把他拉向上方,拉向超人。他坐在"关口"上问,谁要欺骗他?他怀疑着,暗地里笑着,因为人们会把他的超人形象判为魔鬼。在第二卷结尾处,

扎拉图斯特拉变得目中无人,他不再说什么了:他正体验着他"最寂静的时光"。在这最寂静的时光里,一个声音向他喊道,他是知道却不言说者。这声音不停地质问、冲击着他,从而使他或许会学会接受包含在其下降历程中的天命:

> 这于你有什么关系,扎拉图斯特拉?说出你的教诲吧,然后击破它!
>
> 我答道:"啊,这是我的教诲吗?我是谁?我在等待那更有价值的人;我甚至不够资格击破它"……
>
> 这个悄然无声的声音又告诉我:"扎拉图斯特拉啊,那必须搬移山岳的人,也要搬移山谷与低地。"
>
> 我回答:"我的话并未曾移动任何山岳,我说的话还未传到人们那里。确实,我走向了人类,但尚未到达他们。"

这个声音说,扎拉图斯特拉最不可饶恕之处,在于他本有权力,却不想统治,他已学会服从,却不想命令。然而,扎拉图斯特拉知道他缺少狮子的权利来命令与统治,他知道,如果他要勇敢地命令,如果他要克服同情与厌恶,他就得变为无羞耻感的婴孩。在本卷结束处,扎拉图斯特拉的果实业已成熟,然而对于他的果实,他自己还不够成熟。他需要再一次下山。

在扎拉图斯特拉下山的这个阶段,他的拯救教诲并未完成或完满,因为还需要一种学说,以证明意志能够意求不可能之事——能够向后意求。从某种程度上说,扎拉图斯特拉的拯救教诲基本上是一种绝望的英雄主义,一种英雄主义的坏信仰,其后果必定是意志的可耻失败,使意志因自己的无能而恼怒自己。然而,我们要明白,尼采的拯救教诲所关心的不仅是意求过去——这是一种明显不可能的行为——,而且还关心我们对时间本身的态度。显然,意求过去是不可能的,而要信仰这一点则更是疯狂的。这表明,这种教诲的目的是通过告诉人们"时刻",告诉人们"时刻"的永恒,把意志从俗常时间概念的奴役当中解放出来,——俗常时间概念设置了在过去事件、现在事件与将来事件之间前后相续的链条。通过对暂时性的体验,我们不仅学会了说:"是的,我过去意求它!"而且学会了说:"对,我现在意求它,我将来也意求它!"因为,"时刻"的意义在于,它揭示了作为生成的时间的无辜,包括过去的

无辜，而我们正是受苦于过去，正是过去激发了复仇精神。正如 Pierre Klossowski 所说，在永恒回归经验中，当我们认识到正是遗忘与无辜使我们能够实施我们原初性行为时，重新意求已经被意求过的东西就会变得具有创造性。① 但是，拯救还有更加丰富的含义，因为拯救意味着，我们必须通过把偶然与机运转变为命运与天命，而成为我们之所是（遗忘与无辜）。而这就是有意识的无辜之诞生，就是自我驱动的转轮与神圣的"是"之诞生。

第三卷：幻相与谜

尼采的核心教诲——不仅是第三卷的核心教诲、也不仅是该部著作的核心教诲、而且也是他整个思想的核心教诲——无疑是同一者的永恒回归(die ewige wiederkunft des Gleichen)。② 正是通过这种学说，扎拉图斯特拉才能传达出他关于拯救的教诲，也正是在这种经验中，才能产生出体现了创造性的、无辜的权力意志的超人。永恒回归的思想与实验，把尼采的主要学说统一在了一起。处于扎拉图斯特拉下山背景中的永恒回归观，其重要性在于，通过永恒回归思想的经验，扎拉图斯特拉本人降落并经验到他在第二卷中所教导的拯救。扎拉图斯特拉走在通向超人之路上；他必须克服迄今为止一直支配着人的形成与解体的复仇与怨恨精神，从而向"我们"——他的读者——表明，如何才能堕落并超过，以达到超人。通过体验到深不可测的、可怕的永恒回归思想，扎拉图斯特拉最终成为他之所是，因为，他由此学会了接受他的天

---

① P. Klossowski, *Nietzsche's Experience of the Eternal Return*(《尼采的永恒回归的经验》)，见 D. B. Allison, The New Nietzsche, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 107－120, p. 115。

② 关于尼采对"同一物"(Gleiche)与"相似物"(änliche)所做的区分，见《全集》，卷九(遗稿 1880－1882)，11[166]，页 505。

关于尼采所谓同一物的永恒回归的可能含义，最好的描述是 Mark Warren 在他的 *Nietzsche and Political Thought*(《尼采与政治思想》)中做出的(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988, pp. 196－203)(需要指出的是，这项研究并没有为培养对尼采政治思想的理解而对《扎拉图斯特拉如是说》的意义进行考查)。比如，他在该书第 201 页中说，在永恒回归思想中，"同一者"是指经验的品质，这样的品质不能视为一种固定的本质。"同一者"的品质表示的是我们与世界的关系，是指"我们所采取的生存态度……在这种情况下，'同一'永远不是封闭或排外的；它永远不是为形而上学所保证的，因为它必须不断地被建构和重建构"。

命，也即接受了他的身份和角色：永恒回归的教师。

在下面考查永恒回归学说时，我将把焦点集中于这种学说在尼采的拯救（从复仇政治中）学说中所扮演的角色，集中于它为历史问题（即"过去"的问题，而"过去"的问题又被证明是时间本性的问题）提供解决方案的意义。因而我将不关涉这种教诲的宇宙学方面，也不关涉尼采在1880年代为这种教诲所要求的那种伪科学地位。① 我认为这种学说的最重要方面是其教育方面。这一方面的最清楚地表现在尼采第一次对这种观点的表达之中，也就是在《快乐的科学》第341节中；在这里，一个恶魔说出了这种学说，在生存的本性问题上，向人提出了根本的挑战。在这里，尼采把这种学说描述为"最重的负担"，从面强调了人要么接受它要么拒斥它的责任。尼采认为，如果我们真的被这种思想所俘获，那么我们就会被改变，甚至是被击碎。而对于每样事物，"你是否要求它再来一次、再来无数次"的问题，将作为最重的负担，悬在我们每一个人的行为之上。永恒回归思想的这种具体表达，作为对意志之力量与勇气的生存检验，将主导着以下的解读。

尼采在《瞧，这个人》中说，永恒回归思想（Gedanke）是《扎拉图斯特拉如是说》的"基本概念"，因为它是我们所能达到的最高肯定公式。② 在1884年的一则笔记中，尼采称这种思想是"伟大的培育思想"（grosste züchtende Gedanke），因为它，所有的其他思想模式都终将消亡。③ 永恒回归观对尼采来说之所以如此重要，是因为，正是通过对这种思想的体验，尼采才得以教育人类，使他们在复仇与怨恨精神之外获得一个立足点。然而，这种思想在扎拉图斯特拉下山的背景中的表达，其值得注意的一点是，尽管这个观点在这部著作中占有绝对中心的位

---

① 关于这一方面的见解，见 J. Krueger, *Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis*（《作为宇宙论假设的尼采式回归》），*Journal of the History of Philosophy*（《哲学史学刊》），16(1978), pp. 435－444。Bernad Magnus 指出，尼采只是在遗稿中谈论过科学假说意义上的永恒回归观念，而其规范性意义事实上是尼采1881年后发表的所有作品都强调的。见 Magnus, *Nietzsche's Eternalistic Counter – Myth*（《尼采永恒论的反神话》），*Review of Metaphysics*, 26:4 (June 1973), pp. 604－616。Alexander Nehamas 认为，这种学说在心理学或生存论方面的意义，并未预设其宇宙论假说的有效性。见他的 *The Eternal Recurrence*（《永恒回归》），*Philosophical Review*, 89:3 (June 1980), pp. 331－356。

② 尼采：《全集》，卷六，页335；《瞧，这个人》，"扎拉图斯特拉如是说"，1。

③ 尼采：《全集》，卷十一，26[376]，页250；《权力意志》，1053。参见《全集》，卷十一，34[129]，页463。

置,它的重要性却是掩盖着的。比如说,这种思想没有向群众说,没有向"人类"本身说,也没有向他的门徒说;直到第三卷的最后,扎拉图斯特拉才直接地欣然接受这种思想,而且是在其独处时。基于此,我们就不得不去注意这种思想的可怕和深不可测的本性;不仅如此,我们也不得不去注意教导这种思想的困难。[①] 在1883年遗稿的一则笔记中,尼采有一个第三卷的计划,其中,永恒回归思想并不是扎拉图斯特拉本人清楚表达出来的,他只是为这种思想做准备。同时,扎拉图斯特拉本人的自我克服将被看作一个范本(Vorbild),人们将依照这个范本进行自我克服,达到超人。[②] 永恒回归学说的意义是双重的:它既是一个时间问题的教诲,也是一个肯定所有事物之统一的经验。我将首先在扎拉图斯特拉下山的背景中走近这种学说;然后我将考查,作为时间本性问题的教诲,它的本性是什么;然后,在后文的一节中,我将联系人如何成为其所是的教诲,考察这种教诲的意义。关于这种学说的培育作用方面——在这方面,人被分成两类:强者与弱者——将在最后一章讨论尼采的政治概念时进行考察。

在第三卷开始处,扎拉图斯特拉认识到,他现在站在了他最后的山巅之前,站在了他"拖延得最久的事业"之前。现在他必须登上他最困难的道路,他也认识到,"归根结底,人只能经验到他自己"(漫游者)。他准备接受这个降落的命运。

在"幻相与谜"(Vom Gesicht und Rätsel)这篇演讲中我们看到了,扎拉图斯特拉已经准备对永恒回归经验作出肯定。扎拉图斯特拉发现自己坐在一只船上,正进行一段漫长和危险的旅行。他对"勇敢的探险者"讲话,教导他们要努力超出自我,不断向上,尽管侏儒(沉重的精灵)在把他们拖向深渊。扎拉图斯特拉说,人必须要接受勇气的优越性,从而克服同情的诱惑。他把同情当作最深的深渊,因为,人对生命看得多么深,他就会对痛苦看得多么深。而要完成其生命的自我克服,人就要摆脱对弱者的同情所具有的诱惑,应和勇气的要求,应和通过勇气而获

---

① 关于这一点,见 L. Lampert, *Harold Alderman, Nietzsche's Gift*(Harold Alderman 的《尼采的礼物》),载 International Philosophical Quarterly(《国际哲学季刊》),18:4 (December 1978), pp. 471 - 481。参见他的论文 *Zarathustra and His Disciples*(《扎拉图斯特拉与他的门徒》),Nietzsche Studien, 8(1979), pp. 309 - 333。

② 尼采:《全集》,卷十(遗稿 1882 - 1884),16[63],页 520。

得的生命之提高。[①]

起先，永恒回归思想以一个谜语的形式、以最孤独者幻相的形式，降落于扎拉图斯特拉。当他一步一步攀登时，他的头号敌人，沉重的精灵，要把他拉向深渊。沉重的精灵压迫着他，而他也正是对这个精灵说出了他深不可测的思想。扎拉图斯特拉说了一个关于永恒的谜语。两人站在一个关口前，这个关口连接着两个方向，两条道路在此汇合。扎拉图斯特拉对这个侏儒说，没有人到达过这两条道路的尽头，因为它们都延伸到永恒。然而，它们却汇合在这关口（Torwegs）处，汇合在他们两人站立的地方，这个地方写着："此刻"（Augenblick）。扎拉图斯特拉斥责这个侏儒，因为他太轻视这个谜语；侏儒幼稚地说：

> 所有笔直的东西都是撒谎。所有的真理都是弯曲的，时间本身是一个圆环。

扎拉图斯特拉的意思是说，永恒回归思想并非简单地依赖于一个时间循环概念。[②] 这样的时间概念只能导致一种令人绝望的宿命论："所有一切都是徒劳的"。对于侏儒的话，扎拉图斯特拉回应说，如果我

---

① 在1883年夏的一则笔记中，尼采说，"道路"处于两种危险之间：达到高峰，人就面临着"骄傲"（über－Muth）的危险，而堕入深渊则面临着"同情"（Mitleid）的危险。见尼采：《全集》，卷十，13[1]，页439。

② 关于永恒回归设定了一种循环的时间理解，还是设定了一种线性的时间理解，Robin Small提供了一些最重要的作品。在他的文章 *Nietzsche, Dühring, and Time*（《尼采、杜林与时间》）（载 Journal of the History of Philosophy，28：2（1990），pp. 229－250），他认为，主张"每个事件不是一次发生而是无数次发生"的学说，预告了关于时间本性的三个命题。其一，直接的命题：时间必须是无限的，因为若是时间的量不是无限的，那么任何事件都不会无数次发生（假定在事件的两次发生之间有一个有限的时间段）；其二，直接性较差的命题：时间必须是线性的而非循环的，因为，正如通常所认为的那样，循环的时间是有限的（事件在其中两次发生之间的时间段，都不能被超过一个的时间段所分割）；其三：时间与时间中所发生的事件，都是独一无二、截然不同的（如果同样的事件不是在不同的时间返回的话，就不会有什么返回）。这就可以解释，为什么侏儒说永恒回归学说意味着时间是一个圆圈时，尼采会让扎拉图斯特拉斥责侏儒（扎拉图斯特拉说，按照侏儒的解释，永恒回归学说就成了一支手风琴歌）。因而，我们就可以说，回归的一组事件是一个圆圈，而非事件在其中回归的时间是一个圆圈。这样，在必然性之中就有了自由。扎拉图斯特拉必须拒绝侏儒对永恒回归的解释，因为那样一种观点会导致宿命论，导致那种认为一切都是徒劳的绝望信仰。如果我们赞同侏儒对永恒回归的解读，那么根据这样一个概念，我们就无法逃脱我们所做事情的无休止的重复，而确实，这样一来所有事情就都是徒劳的了。

们观看"此刻",我们会看到,一条无尽头的道路通向过去,这就是永恒。因而他进一步问道:每一件能够发生的事情,不是必定已经发生过了吗?所有能够发生的事情,不是必定都已经发生过了吗?这个关口,这个时刻,不是必定已经发生过、已经施行过、已经成为过去了吗?所有的事情,不都是联结在一起,以至于"此刻"把所有的未来事件都拉在了自己身上吗?

很明显,从字面上看,永恒回归思想是荒谬的。[①] 然而,如果我们把它看作对时间问题、对时间之"曾是"的问题所做的一种想像的回应,我们就会发现,它的意义在于对"时刻"的肯定。由此,意志就会真正成为时间性、历史性的意志,因为它肯定了生成的无辜,不再设立一个来世、彼岸或目的王国,以对时间复仇。然而,如果认识不到,永恒回归思想对"时刻"的肯定,导致了形式与内容之间的区分完全消解(因为此时生命的形式就是其内容,诸如痛苦、受难、欢乐等),那么,以上的洞见就会具有误导性。"此刻"把过去、现在和将来统一在一个永恒的时刻当中。"永恒"既不是一个未来的时刻,也不是一个永远持续的时刻,而是变得可见、可感的永恒"现在"。而且,如果"此刻"是同一物的回归,那么它必定也是不同物的回归,正如它是对形式与内容的消解,也正如它是对善恶的超越。"觉醒"——也就是"此刻"——并不简单的就是一个在场的时刻,或者说一个在其充分在场中闪着光辉的时刻。一旦从俗常时间概念前后相续的幻相中解放出来,我们就会发现,"此刻"与速度根本没有关系(它既不是短的,也不是长的);它不会是纯粹的"现在",因为,只有在与"过去"和"将来"相联系时,"现在"才有意义,而这样一种前后相续的时间概念在永恒"此刻"的经验中已经被扬弃了。换言之,对此刻的经验就是对"无"的经验;但根据同样的道理,它也是对一

---

① 永恒回归学说从多种角度来看都是尼采企图造就一种有意识的无辜的尝试,因为它建立在一种奇妙的辩证法的基础之上。为了创造新事物,人必须有无辜,即发生在此时刻的一种意愿;但为了负责任地意求,人又必须有记忆。两者都是通过永恒回归试验获得的,尽管这看起来有些奇怪。首先,人必须用那种孩童的创造性遗忘,无辜地创造新事物;然后,人必须检验对这种创造的责任感,扪心自问,自己是否准备认可行为者与行为的统一(人就是其所做的事情),从而肯定自己创造性行为的永恒回归。这一点说明,回归的并非真的是那个"同一者"(在"懒惰"经历回归的试验而回归之后,就不再是"懒惰");这一点也说明,为了保证永恒回归学说的有效性,就必须有对记忆之培养,因为,如果没有记忆,行为与意识状态之间就没有什么区别,回归试验也就不再有什么影响力。换言之,永恒回归的自由意愿,预设了有权利做出承诺之动物的培养。

切物的经验。对暂时性的肯定,导致了对时间本身的肯定,因为,任何单一的时刻都不是自足的,而是人的生命的所有其他时刻都关联着的。这就是为什么对于尼采来说,肯定单一的时刻必然意味着肯定生存的整体,必然意味着肯定一个人所拥有的所有东西:我们看到,如此以来,永恒产生了单一的事件,而在对单一事件的肯定当中,永恒本身得到拯救和肯定,永恒本身被称为"好"。

在与"沉重的精灵"相遇以后,扎拉图斯特拉说话愈来愈温和了,因为他开始害怕他自己的思想。当他看到一条笨重的黑色蟒蛇钻进了一个牧童口中,使牧童痛苦地扭动、窒息时,产生了一种恐怖的幻相。他问自己,他曾经在一个人的脸上看到过这样一种嫌恶吗?他企图把蛇从牧童的口中拉出来,随后他听到一个声音在向他喊:"咬!咬!"这是他的嫌恶与他的同情的声音,是他的善恶之声。他要求别人来解开他所经历的谜语,来解释最孤独的人的幻相。

> 这是一个预兆:在这个寓言中我看到了什么?那总有一天必将到来的人是谁?

寓言中的牧童显然就是扎拉图斯特拉自己。那终将到来的人的幻相,就是超人的幻相:永恒回归经验提供了通往超人之桥。扎拉图斯特拉说,这个牧意"不再是一个牧童,不再是一个人",而是一个"被变形的存在物,为光所环绕,大笑着!"。

在扎拉图斯特拉下山背景中的这个幻相与谜语的经验,其意义在于向扎拉图斯特拉表明,要克服对人的嫌恶与同情,达到超人。他现在胜利了,接受了他的天命。他认识到,他必须完善自己,成为他所是的东西、他所是的人,而目的则是为了他的从事价值创造与破坏的同志:"我还不够强大,以具备狮子的傲慢",扎拉图斯特拉承认,

> 你们的重压已使我不堪承受。但是有一天,我将发现力量,发现狮子的咆哮,让你们振作起来!(飞来鸿福)

有一天,他们当中的每一个人都将经历"试验与认可",以检验他们是否是"一个延展的童志的主人"。正是为了他的共同创造者,扎拉图斯特拉现在开始完善自己,接受他的最终的检验与认可。他必须学会用

“一种恰当与健康的爱”来爱自己。爱自己的律令，不是一种今天或将来的律令，而是一种艺术，是“所有艺术中最精微、最精致的艺术，最终的与最具耐心的艺术”(沉重的精灵，2)。正是在他的下山故事的这一环节，扎拉图斯特拉把“道路”认可为他的道路。他开始成为他之所是。

“新旧法典”是该书中最长的一节，也是恰好在扎拉图斯特拉康复并结束其下山的关键一节之前的一节。在这一节中，扎拉图斯特拉正坐等其下降的时刻，而在他的身边，围绕着破碎的旧法典和尚未写就的新法典。他自言自语，向自己讲着人类的故事。他说，当他访问人类的时候，他发现他们每个人都端坐于一种古老的自负之上，也就是说，他们都以为自己知道何者为善何者为恶。他教导人们说，除了创造者，没有人知道什么是善恶，他就这样搅乱了他们的“睡梦”。创造者是那种为人类创造目标、从而为地球提供意义与未来的人。扎拉图斯特拉承认，他羞于仍须作一个诗人。然而，他已经通过寓言，教导人们认识到事物(善的事物与恶的事物、自由事物与必然事物)的统一，认识到每种事物(高等者与低等者、虚弱者与强壮者、小人与超人)都是相互联系的，都是必然的。他说：“为了轻盈者、最轻盈者，不是必定也存在鼹鼠与沉重的侏儒吗?”(新旧法典，2)。扎拉图斯特拉说，正是由于认识到所有事物的统一和必然性，他才“用了超人这个词”；也正是因为这个原因，他才说拯救在于创生所有的以往事物。因而，他承认，他要再一次到人类中去，并送给他们“死亡，我最昂贵的礼物!”① 他现在寻求的是同伴，这些同伴将跟他一起，创生一个新法典，经历三种变形，“进入山谷和充满肉欲的心”。他同情，因为他看到所有的过去仅仅是被“丢弃”了，而这样的同情又使他看到了一个重要的预兆：

> [过去的事物]被丢弃，是为了所有的未来事物，为了所有未来事物的精神和疯狂；而未来事物则把所有曾经存在的事物变为自己的桥梁!
>
> 一个伟大的专制君主会到来，一个狡猾的魔鬼，他为了自

① 在与扎拉图斯特拉有关的遗稿中，尼采经常说扎拉图斯特拉的下山终结于他的死亡。在1883提6/7月的一段笔记中，扎拉图斯特拉忘记了自己，教导超人要承担并用作驯养之手段的永恒回归学说，然后，“当从他的幻相中回来时，他就因这种教诲而死亡”。见《全集》，卷十，10[47]，页378。

> 己的喜好与厌恶，强迫所有的以往者，使之成为自己的桥梁、预兆、使者和公鸡的鸣啼。
>
> 然而，这里又有另外一种危险，我的另外一种同情：暴民的成员，返回到了他的祖父，由此，时间停止了。
>
> 所有时代就这样被丢弃了：因为会有这么一天，暴民成为主人，而所有的时代将在浅水中淹死。（"新旧法典"，11）

显然，我们在这里看到的是，尼采指出了一种危险，而这种危险首先是在他第二个不合时宜的考察里面界定的，这就是：把过去纪念碑化很容易使历史服务于一种破坏性的、复仇式的暴力政治。在这段文字中，尼采对此的回应是呼吁"一种新的贵族"，他们将对抗一切暴民统治和一切专制主义，"在新的法典上重新写上'高贵'一词"。这种新的贵族将不再盯着"过去"，而是盯着"外面"，盯着儿童之国度，成为"'未来'的创生者、培育者、播种者"。他们将为儿童作出补偿，从而拯救过去的恐怖和荒谬，因为他们是儿童的父亲。但是，为了让他们成为他们之所是，成为"未来"的播种者，必须要教导他们：只有最好的人才应当统治，"人类社会"是一个"实验"而不是一个"契约"。

在"康复者"这篇演讲中，扎拉图斯特拉返回了孤独，返回了他的山洞，刚回来不久，他从床上跳了起来，"就像一个疯子"，用一种可怕的声音向他的动物们大叫。在此，我们发现，扎拉图斯特拉把他最深不可测的思想激发起来了：

> 我，扎拉图斯特拉，生命的倡导者，循环论的倡导者——我喊着你，我最深不可测的思想！……我的深渊说话了，我把我最深处的思想暴露出来了！（康复者）

说了这些话之后，扎拉图斯特拉像一个死人一样倒下了。最后他终于苏醒了，面色苍白，浑身颤抖。在他康复的过程中，只有他的动物——他的鹰和蛇——照料着他。它们跟他讲话，告诉他，过了孤独的七天之后，是他走出山洞的时候了。它们问他："你是不是又获得了一种新的知识，一种苦涩、沉重的知识？"扎拉图斯特拉的最大危险和心头之病是，他必须第一个去教导"生存的转轮永远旋转"，教导"所有的事物死亡，所有的事物重生……生存的圆圈永远返回到自身"。而且，

> 生存于每一个瞬间开始；那儿的球围绕着这儿转。任何一处都是中点。“永恒”的路径是弯曲的。

他向他的动物们承认，是的，在牧童的寓言中，是他咬下了蛇的头，把它吐得远远的。他告诉它们，人是所有动物中最残忍的动物。但是，他又说，他并不想诋毁生命，不想指责人；相反，他想教导人们，人的所有邪恶必须要转变成为人的力量，成为“最高明创造者的最坚硬的石头”。人必须学会克服他对自己的厌恶，不要被这种厌恶哽塞，不要被那些宣称“一切都是徒劳的、一切都是不值得的”的先知所诱惑。但是，如果所有的东西都要返回，那么小人——他所厌倦的人——也必将永恒地返回；如果扎拉图斯特拉认识到这一点，他还能够克服由此而生的厌恶吗？

正是在第三卷的这个阶段，扎拉图斯特拉重新遇到了永恒回归思想，这次是与他的动物相关的，它们告诉他，成为教导这种学说的教师，是他的天命。动物们问他，如果他现在就死去，他想说些什么呢？它们说，他会这样教导永恒回归的教诲（作为扎拉图斯特拉的鼓吹者，它们站在他的立场上，如此说道）：

> 我将跟这个太阳，跟这个地球，跟这个鹰和蛇，一起返回——不是回到一个新的生命，也不是回到一个更好的或相似的生命：
>
> 我将永恒地返回到同一个、自我同一的生命，包括最伟大的事物也包括最渺小的事物；我返回来，再一次教导所有事物永恒回归的教诲，
>
> 再一次讲说地球与人类的伟大正午，再一次告诉人们超人。
>
> 我讲说我的教诲，为我的教诲所毁坏：这就是我的永恒命运——像先知一样毁灭！
>
> 现在，是下山者为自己祝福的时候了。于是——扎拉图斯特拉的下山结束了。

因而，永恒回归的最后版本是与扎拉图斯特拉的动物而不是与他

本人相关的，是他的动物告诉他，他的下山结束了。我认为，其中的原因在于，扎拉图斯特拉不能自己宣布其下山的结束，因为，为了使他成为他之所是，我们也必须成为我们之所是。扎拉图斯特拉是立法者，他向我们表明，"道路本身"并不存在，为了达至超人，我们必须下降并越过永恒回归之桥。在讨论"人如何成为其所是"的一节我还将回到这个问题，因为这一点说明了，永恒回归是绝对律令的一个版本。

第三卷结束处，扎拉图斯特拉跟他的"超灵魂"说话，并作了一首颂扬永恒、颂扬回归之圆环的歌，歌唱"所有的欢悦都要求永恒"。在"伟大的期望"一节中，他教导他的灵魂说"'今天'如说'曾经'与'从前'"，教导他的灵魂越过"这儿"、"那儿"与"那远处"而跳舞。在"第二支舞曲"与"七个图印"两节中，扎拉图斯特拉发现，永恒（即生命本身）的智慧是女人："我还没有找到我要其为我生育孩子的女人，除非是这种我所爱的女人：因为我爱你啊，永恒！"

很明显，扎拉图斯特拉经历其下降的故事的主要一卷，其核心是他逐渐学会、知道、经历与意求永恒回归。通过对这种学说的肯定，作为权力意志的生命得到了其最高的肯定（Bejahung）。这样的教诲，使我们在"时刻"中经历到我们的生存整体。这种思想所带来的具体挑战在于，它向完全经历了这种思想的深不可测与恐怖的人提出了问题。我是否能够接受我的存在的天命，以至于我也能够接受我的过去的必然性呢（因为，作为一个未来的创造者，我是如此意求的）？因而，永恒回归思想教导了一种新的意志。它教导个体，创造性地意求迄今为止的人仅仅是盲目地、无意识地意求的生存。生存得以获得拯救的唯一方式，是检验与认可其总体性，而这只有在"时刻"的永恒性之中才能发生；因而，对永恒回归的检验性问题是：意志是否有勇气和力量，在生存的永恒性之中不断将生存重复？为了肯定地回答这一问题，意志必须如何恰当地对待生命？在这样的意求中，被转变的并不是过去本身——因为这是不可能的——而是过去的意义。接受"时刻"，意味着接受所有导向这个"时刻"、以及所有由这个"时刻"所导出的事物的无辜。[①]

弄清楚永恒回归思想到底要求我们肯定什么，这是非常重要的。一位评论者提出了一个关键问题，他认为永恒回归实验可能会误人歧

---

① 关于把永恒回归当作一种论述过去之重要性的教诲，从而与那种认为永恒回归是教导过去之真实回归的教诲相反，见 A. Nehmas, *Eternal Recurrence*, pp. 34 - 39。

途。[1] 他提出的问题也是每一位经历永恒回归经验的人在某种程度上会提出的问题,这就是:是否任何一个二十世纪的人,会肯定奥斯威辛"时刻"的永恒回归,并无条件地热爱这个"时刻"呢?任何一个正常人,不是希望他们的生命在返回时,能够减去我们所在的疯狂世界中的恐怖与灾难吗?在这个疯狂世界中,每天可是有成百上千的人死于饥饿、贫困、疾病、折磨。要无条件地肯定这些"时刻"的永恒化,我们不是必须成为上帝(一个病态的上帝)吗?但是,提出这样的问题其实是错误的,因为这误解了尼采这种教诲的性质。尼采的永恒回归思想是要教导我们关于生命本性的一些基本特质,这些基本特质对于生命充分成长,对于生命的发展与自我克服,是关键的。这种教诲的操作有两个层次。其一,它教导我们知道时间的本性——通过教导我们肯定"时刻",通过向我们表明任何"时刻"都不是自足的,意求一个"时刻"我们就意求了所有的"时刻",因为每个时刻都体现了时间的生成与灭亡特点。其二,它教导我们知道人类行为的本性,因为,意求永恒回归思想,并不是要我们意求生命中的所有时刻真正返回,而是意求其暂时性的无辜。这并不意味着仅仅是抛弃过去的恐怖和悲剧;相反,永恒回归思想唤醒人对"时刻"的关注,是为了使人超越单一、自足的"时刻",而从事一种拯救性、创造性的意愿行为。如此,过去的恐怖将被用来激励我们从事一种朝向未来的行动——这种行动所具有创造性将拯救所有的过去,为所有的过去做出补偿——而不是让我们为了过去而向现在复仇,也不是忽略和无视过去。因而,永恒回归思想不是要荒谬地假定一位神的优势地位,而是要成为——必要的话,克服——我们之所是:即人性的与太人性的,无辜与复仇、欢悦与绝望、善与恶、新与旧、美德与邪恶、悲剧与喜剧等等相互进行斗争的场所。必要的是,我们通过给我们的性格以风格,通过认可生命的唯一法则是自我克服,成为我们所是的人。尼采设计了永恒回归思想,是为了向我们表明如何无辜和肯定地创造,以拯救过去的所有事件,从而把我们从复仇精神当中解放出来。过去既不能忽视,也不同忘记;过去需要的是认可与肯定,是任何未来意愿的一个条件。

---

① 见 B. Magnus, *Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and the übermensch*(《尼采在 1888 年的哲学:权力意志与超人》),Journal of the History of Philosophy, 24:1 (1986), pp. 79-98, p. 96。

包含在永恒回归经验之中的肯定精神,是尼采克服复仇精神、为历史问题提供解决方案的一个尝试。这里的历史问题,也就是"过去"的问题以及人如何不带负罪感、没有懊悔、没有怨恨地创造新事物的问题。这种关于拯救的教诲,对于理解尼采的政治思想——或者说,对于理解尼采思想整体在政治思想方面的意义——来说,是不容低估的。

第四卷:超人的回归

西美尔(Georg Simmel)是第一位认为《扎拉图斯特拉如是说》中的两种基本教诲必然相互矛盾的评论者。因为,在他看来,"超人"教诲要求我们不断创造新的事物,而永恒回归学说则包含了与此冲突的思想,即要求同一物永恒回归。[①] 近些年,这种观点得到了 Erich Heller 的强有力回应,他以一种挑衅的姿态主张,这样的矛盾表明尼采要脱离"暂时性、遗忘与不可说者"。[②] 有两位评论者已经为这种表面的矛盾提供了一种解决方法,这就是 Laurence Lampert 与 Daniel Conway。他们主张,我们应当认为,在扎拉图斯特拉下山的故事中,超人教诲只是故事进程中的教诲,这种教诲最终为了永恒回归教诲而被扎拉图斯特拉抛弃了。然而,在我看来这种解释是站不住脚的。而且,一旦我们认识到,这两种学说其实并不相互矛盾,而是相互交织的(当然我们得承认这里还有些困难和疑问),那么,这两位评论者的解释就是不必要的。尽管,Heller 的挑衅必定还纠缠着我们,就像一个浓重的——或许是可怕的——阴影投射在尼采的思想上。我认为扎拉图斯特拉的基本教诲是和谐一致的,为了辩护这种观点,我要引用与《扎拉图斯特拉如是说》相关的遗稿。

尼采在 1884 - 1885 年冬天,当对这个故事的思考完成的时候,为该书第四卷做了一个分析,这个分析表明,他并没有随着扎拉图斯特拉故事的进展而为了永恒回归学说放弃超人学说。在这一卷中,我们发现超人的形象是回归的,而这种回归只有在我们充分理解了永恒回归

---

① G. 席美尔:*Schopenhauer and Nietzsche*(《叔本华与尼采》),tr. H. Loiskandl et Al., Amherst, University of Massachusetts Press, 1986, p.175。

② E. Heller, *The Importance of Nietzsche, Ten Essays*(《尼采的重要性:十篇论文》), Chicago, Chicago University Press, 1988, P. 184。

教诲的含义才得以可能！比如说，有这样一点值得提及：在对扎拉图斯特拉的力量进行检验的背景中，该书提到了小人(扎拉图斯特拉厌倦的人)会永恒回归，而在遗稿的一段文字中，尼采则提到了超人(扎拉图斯特拉所期望的人)也应当永恒回归。[①] 在第四卷开始处，诸多岁月流年掠过了扎拉图斯特拉的灵魂。他坐在他洞前的一块石头上，远眺着他的大海与深渊，他的头发已经变白了。这时他的动物们问他，他是否在寻求幸福。但是他回答说，他追求的不是幸福，而是他的工作。他说，"我是这样的人"，是一位工长，曾经命令自己："成为你自己！"他现在仍然在等待要他下山的时刻，因为他现在仍然未如他所必须的那样降落到人类。相反，"现在人类必须上升到他所在地方"。他的天命既不说"今天"，也不说"永不"，因为他的天命有时间和耐心，确信这个天命会在某一天到来。他问道："什么东西在某一天必将到来，并且不会掠过呢？"他回答，"我们伟大的 Hazar，我们伟大、遥远的帝国，扎拉图斯特拉的千年帝国"(蜜的供奉)。他现在又被说厄运的先知所折磨，这位先知教导人们，什么都是徒劳的："所有东西都是一样，没有什么东西是值得的，世界没有意义，知识使人窒息"(痛苦的呼喊)。扎拉图斯特拉向先知坦承，他所保留的最终的罪，也即先知引诱他要犯的罪，是同情。在 1883 年的一则遗稿中，尼采确实让扎拉图斯特拉在宣示了超人永恒回归的真理之后，因对人类的同情的巨大负担而死去。[②] 正是在与说厄运的先知相遇的时候，扎拉图斯特拉听到了"高人"(Höhere Mensch)痛苦的呼喊。这位先知对扎拉图斯特拉说，跟高人的会面是没有意义的，企图以此种言辞诱惑扎拉图斯特拉不要下降到高人。然而扎拉图斯特拉回答他说，他也是一位先知。

在跟先知相遇之后的一节中，扎拉图斯特拉开始寻找这位高人，并遇到了一系列有象征意义的关键角色，其中有两个国王，扎拉图斯特拉跟他谈论了暴民，谈论了强有力者的统治，以及作为一场新战争手段的和平；扎拉图斯特拉还遇到了"精神上有良心者"，他告诉扎拉图斯特拉，他是"良心的巨大水蛭"("水蛭")；扎拉图斯特拉还遇到了"巫师"，一个发抖的老人，因为坏的知识和良心谴责而痛苦、哭号；还遇到了"老教皇"，他因为上帝之死而退休了；还遇到了"最丑陋的人"，他警告扎拉

---

① 尼采：《全集》，卷十一，27[23]，页 281。

② 同上，16[54]，页 517。

图斯特拉,要留心自己最终的罪,他还告诉扎拉图斯特拉,见证了所有事物的上帝必须死亡,因为人们不能容忍这样一个见证者。在"自愿的乞丐"中,扎拉图斯特拉遇到一个从母牛那里寻求"反刍"知识的人,他企图由此从人类的巨大折磨中——即从"厌恶"的折磨中——解放出来。在此,扎拉图斯特拉称自己是"巨大厌恶的克服者"。由于对富人的厌恶,自愿的乞丐抛弃了自己的巨大财富,宣称:"暴民与奴隶的伟大、罪恶、漫长、缓慢的反叛"的时刻到来了。然而,乞丐在暴民那里只看到了贪婪与嫉妒,而不知道"富人与穷人"的区别。他逃得远远的,来到了有福的乞丐这里,因为,继承这个地球的将是母牛而不是穷人。

在"欢迎"一节,我们发现扎拉图斯特拉在他的洞中接见所有那天遇到的人。所有的人都上来想看一看扎拉图斯特拉是谁,看一看扎拉图斯特拉是否还活着,扎拉图斯特拉是否已被他的孤独所吞噬。这些显贵就像"高人"一样聚集在这里,但扎拉图斯特拉对他们说,他们并不是他等待的人。高人只是桥梁,这样的桥梁,甚至高人自己也必须越过。这些不是扎拉图斯特拉的人,因为,他们每一个人都因上帝与上帝之死而受苦,每个人都有着巨大的期望和巨大的厌恶,以至于他们不能将自己转变为一种无辜的、创造性的意志,因为他们仍然系自己于上帝而不是系自己于人。在"最后的晚餐"中,尼采让扎拉图斯特拉宣布:"我,只是自己的法律(Gesetz),而不是所有人的法律。"然后是以"高人"为主题的一篇演讲,在此,扎拉图斯特拉重新唤起了他的超人形象:"好啊!来吧,你高等的人!人类未来的山脉现在才开始阵痛。上帝死了,现在我们要超人诞生!"(高人,2)。从这篇演讲的第3节可以看出,扎拉图斯特拉远远没有放弃他的超人形象;被他当作"最高和唯一的关怀的","不是人,不是最近者,不是最贫穷的人,不是最受苦者",而是超人。扎拉图斯特拉又一次告诉我们,他对人的爱,在于人是一个过渡,是一个堕落,在于人既鄙视自己又尊崇自己,因为他要转变和克服自己。"当前的主人"是那些只希望保存人的人。因而,按照扎拉图斯特拉的教导,高人必须克服"渺小的美德、渺小的明智……可怜的安逸,'最大多数人的幸福'"。他问道,人有克服自己的勇气吗?人知道,为了克服自己,他必须"变得更好、更邪恶","超人的至好需要的是至恶吗?"(高人,5)。在"科学"一节,扎拉图斯特拉教导说,如果惧怕是人的"原始与基本的情感",那么,对人的自然与人的前历史来说,同样原始与基本的情感是"勇气",后者被他定义为"在未知领域与未尝试领域的

冒险与欢悦”。

扎拉图斯特拉终于对在他这里的高人们产生怀疑了，因为他认识到，这些人对他们自己的肯定，并不高于驴子的说“是”，——驴子并不知道怎么样“不”。在“苏醒”一节，这些高人都重新变得虔诚、开始向上帝祈祷了。在“驴子节”一节我们发现，这些高人们相信，崇拜一个死去的上帝总比没有上帝好，因此他们崇拜上帝。是最丑陋的人重新唤醒了上帝：如果他承认上帝是他杀死的，那么对神来说，“死亡不永远只是一个偏见吗？”扎拉图斯特拉转过身来跟最丑陋的人——“不可说者”，其崇高隐藏了其丑陋——说话。最丑陋的人对扎拉图斯特拉说，不管上帝死了还是活着，他从扎拉图斯特拉学到的一件事情是，最彻底的杀戮者不是怒气冲冲地杀戮而是大笑着杀戮。在“醉歌”一节，尼采设计了一个令人惊异的事件：最丑陋的人唱起了永恒之歌。扎拉图斯特拉牵着最丑陋的人，指引他看他的“夜的世界”，这个世界就在他的洞的一边。扎拉图斯特拉宣称，他快乐于跟高人们在一起，因为他们重新变得快乐了，而他尊敬他们的快乐与沉默。这时，最丑陋的人向这群高人们说起了永恒回归的消息：“为了今天的缘故——我第一次满足于活过了我的整个人生……为这一切作证明，还是不够的。一天，一个节日，由扎拉图斯特拉教导我热爱这世间，这样生活在世上是值得的。”“这就是——生命？”他将向死亡说，“好啊！再来一次！”最丑恶的人的肯定改变了高人们。

然而，高人们不久就重新痛苦于他们的苏醒，重新爆发，发出痛苦的呼喊了。扎拉图斯特拉离开了他们，通过教导永恒之歌，提出了自己的身份问题（他是一个先知？是一个做梦者？还是永恒之清香？他是做什么的？）：

> 你们曾向一种快乐说“是”吗？啊，我的朋友，那么你也对所有的痛苦说是吧。所有事物都是相互联结、纠缠在一起的，所有的事物都在爱之中。
>
> 如果你曾要一个时刻再来一次，……那么你也要每样事情都返回！
>
> 你要每样事情都是新的，每样事情都是永恒的，每样事情都是相互联结、纠缠在一起的……（“醉歌”，10）

在最后一篇演讲"征兆"中，扎拉图斯特拉认识到，这些高人们不是他"恰当的同伴"，他为他的山脉等候的，不是这些人。他听到了"柔和而悠长的狮吼"，他把这当作一个征兆：他的时刻来临了。他业已克服了他对高人的同情，渴望着他的工作，因为，狮子来了，孩童近了。扎拉图斯特拉离开他的山洞，准备迎接他的伟大正午，他"光芒四射而强健有力，就像旭日从幽黑的群山背后冉冉升起"。

尼采这部作品的第四卷，即在他认为这个故事已经完成之后又加上的一卷，其意义在于进一步展开超人教诲的性质，换言之，扎拉图斯特拉的教诲必须经历公共的检验与认可。超人无非是这样的人：通过肯定包含在永恒回归试验之中的"时刻"而克服自我，即克服虚无主义、克服上帝之死等等；而正是永恒回归试验把意志从绞刑官的形而上学当中解放出来，使生命、时间与生成成为无辜的。通过"下降"与"灭亡"，"我们"将会经历最孤独的孤独时刻，将会通过永恒回归之桥，达至超人。我们发现，超人在开场白之中第一次戏剧性地出现之后，在扎拉图斯特拉下山故事的每一卷都有超人的回归。Conway 说超人在第二卷之后就从我们的视界中消失了，是站不住脚的，因为，正如业已表明的那样，在第三卷，也就是在论述"新旧法典"的演讲中，在扎拉图斯特拉学会并肯定永恒回归真理的论"康复者"的关键演讲中，在尼采添加上的第四卷，扎拉图斯特拉对高人们的克服那一段中，超人形象都扮演着不可或缺的角色；其实，在论"高人"的演讲中，扎拉图斯特拉宣布超人是他"最高与唯一的关怀"，而这根本不是一个抛弃超人之"骄傲与欢悦"的人的态度。[①] 在正个故事当中，超人的"理想"都是一样的。变化与进展的只是我们对超人期望的期待，——当我们通过永恒回归试验，也即超人从中诞生的实验或试验，而知道了超人的真正本性时，我们对超人形象的期望变化发展了。"我们"认识到，超人并非简单地是与我们相隔万里的未来，而是构成意求永恒回归经验的东西；还要记住一点，具有重要意义的是，与永恒回归思想相关的并不是扎拉图斯特拉本人，而是他的动物们，这些动物，就是——"我们"吗？然而，如果每样东西都作为"同一者"而回归，新事物如何得以创造？扎拉图斯特拉不是说，从来都没有过一个超人吗？因而，这不必定意味着，一旦我们完全理解了永恒回归教诲的含义，超人就永远也不会得到吗？

---

① Conway, *overcoming the übermensch*, pp. 215－216。

Laurence Lampert 在他关于《扎拉图斯特拉如是说》的一项主要研究中，企图说服我们，关于永恒回归的"确定性教诲"，使关于超人的"假设性教诲"变得无效了。他认为，没有认识到这一点，可能是围绕尼采教诲的那些广为流传的误解的最大和唯一的原因。[①] 他的观点在如下方面是饶有趣味也包含着光辉洞见的：永恒回归思想反对任何线性时间观（这一点严格说来并不正确或不准确），因而这种教诲就反对任何末世学的时间完满实现概念。换言之，扎拉图斯特拉反对任何预言式宗教，——预言式宗教设置一种进步概念，在预言式宗教对历史的理解中，"过去"是在"未来"中得到安置、解决的（审判日、目的王国、社会主义等等）。而这就必然要抛弃超人形象，因为超人形象同样信赖于不可信的进步与拯救概念。这是一个有力的论证。要否认尼采的超人概念，很好的理由也或许是有的，但是，如果有这样的理由的话，也决不存在于扎拉图斯特拉下山的故事中。在我看来，超人教诲与永恒回归教诲是可以调和的，只要我们能够理解线性的俗常时间概念跟永恒回归思想当中的时间概念之间的关系，后者即是"时刻"的永恒性概念。对"时刻"的肯定，不仅意味着"过去"与"未来"的消解，也蕴含着"现在"的消解，因而也就蕴含着诸如"新与旧"、"同一与差异"等概念之间任何对立的消解。[②] 理解"时刻"思想，最困难的可能在于其完全的非实在性、神秘性。然而，我认为重要的是，在尼采本人看来，超人是诞生于永恒回归经验的，因为在这种经验中，超人是曾经存在过还是从未存在过，都不具有本质性的意义。为什么呢？因为，创造的"时刻"既没有对过去的懊悔，也没有对将来的焦虑——创造的"时刻"是无辜的。我们肯定"时刻"的永恒回归，并不意味着我们主张过去的每一个"时刻"真的回归，我们肯定的只是"时刻"的暂时性，而这一点正是时间的本性。如此这般，我们也就肯定了所有的时间。因而，当扎拉图斯特拉说还从未有过一个超人时，这里的"还从未有过"指的是事实上的未来，后者依赖的是一种时间的前后相续概念，正是永恒回归思想要克服的东西。这是超人的巨大悖论，我们可能会因此而去寻找某种纪念碑式的东西，某种稀奇和超离于人性（superhuman）的东西。然而，其实超人就在我们面前，只要我们能够成为我们之所是。扎拉图斯特拉的整个拯救教诲

---

① 见 Lampert, *Nietzsche's Teaching*, p. 21, pp. 257－258。

② 尼采：《全集》，卷九，11[166]，页 505。

也恰恰要从这里来理解。

基于这些理由,我不同意那些评论者说扎拉图斯特拉的两种教诲相互冲突的观点。比如说,Wolfgang Müller－Lauter认为,超人代表了权力意志的最高强度,因为对于超人来说,过去、现在与未来在永恒"时刻"之中结合在了一起。[①] 因而,超人以同样的力度肯定了所有曾经存在过、现在存在与未来将要存在的东西,因为,每一个时刻,就其包含着痛苦与欢悦、受苦与快乐等等来说,都是同样的。然而,既然每一时刻都是新的、永恒的,也就都是独一无二的。关于扎拉图斯特拉的遗稿之所以重要,就是因为这些遗稿表明了,尼采对其基本教诲及其表达的想法是如何发展的。很明显,他把扎拉图斯特拉设想为一位教师,一位立法者,他下降到人类,是为了教导人们努力克服他们自己。扎拉图斯特拉所教导的超人是这样一个人:尽管生命有着令人恐惧的、深不可测的、成问题的特征,他依然有勇气与力量肯定生命;他依然能够说:"这就是——生命?好吧,再来一次!"这就是尼采对生命的一种狄奥尼索斯式的、悲剧式的庆典,在这里没有生命的损减、选择与增益,有的是将生命肯定为权力意志,肯定为永恒的自我创造与自我破坏。然而,永恒回归教诲通过表明一种新人类是经由一种什么样的时间经验才得以产生的,修正了关于超人的原初教诲。[②] 在1883年6－7月的一则笔记中,尼采让扎拉图斯特拉忘记了自己,并"用超人来教导永恒回归:超人容忍永恒回归,并把永恒回归当作一种驯化的手段"。[③] 在1883年夏/秋的一则笔记中,尼采写道:"首要的问题是立法。在超人的景象之后,现在回归理论是可以承担的了——以一种使人望而生畏的方式。"[④] 这些笔记表明,尼采被引向了超人思想,因为他需要这样一类"人"的形象:他们能够忍受令人恐惧的、深不可测的永恒回归思想。1884年夏/秋的一则笔记表明,尼采设想,超人是通过经历了永恒回归的试验的"下降"与"渡过"而产生的。在此尼采说,为了能够忍受永恒回归思想,

---

① 见 Müller－Lauter, *Nietzsche*, pp. 140－142。

② Pipin在 *Irony and Affirmation*(pp. 54－55)说,永恒回归教诲"损减"而不是放弃了超人教诲。但是,这种对超人概念之含义的损减,只有在与我们的期望与预期相联系时才是有意义的。而我在此要主张的是,永恒回归远远没有放弃超人幻相,相反,我们可以说,永恒回归教诲提示了超人幻相的真正本性。

③ 尼采:《全集》,卷十,10[47],页378。

④ 同上,15[10],页482。比较16[86],页530。

人需要的是:“摆脱于道德的自由……不确定性、实验主义……废除把必然性当作某种必须承受的东西的必然性概念、废除‘意志’”,最后还有,“对人的力量意识的伟大的提升,一种创造超人的东西”。[1]

超人形象的危险来源于尼采的这种企图:他企图走到一种所谓“伟大的政治”,他把这种政治概念当作一种新的政治概念(其实完全是马基雅维利式的、而远远不是新的政治概念)。尼采在历史与人类命运问题上的思想,其中的悖论在于,尽管永恒回归教导我们如何肯定生命,如何认识到所有事物的统一,而且从永恒回归思想中产生了超人的形象,但是,为了使这种改变了的人的形象成为现实存在的,为了有效地和决定性地克服虚无主义,这种形象也必须被我们有意识地意求。正是在其思想的这一个环节上,尼采陷入了最大的危险:他可能屈服于复仇与怨恨精神,而这种精神必定要支配时间,必定不会让“存在”走开,不会让“存在”变为“生成”,而必定要为“生成”打上“存在”的印记,并以此作为“最高的权力意志”[2] ——也就是不可命名者,扎拉图斯特拉称为“权力意志”的东西,而其好的与正当的名字应是“统治欲”(“三种邪恶”)。在下一章我将会谈到,这种精神在伟大的政治当中表现了出来,在伟大的政治中,历史受到支配和计划,其偶然性被终止了。然而在《扎拉图斯特拉如是说》中,没有任何地方可以这样来解读;只是在《扎拉图斯特拉如是说》之后,尤其是在《善恶的彼岸》以及这一阶段的遗稿中,尼采才将他的超人与永恒回归教诲转变成了一种受启发于马基雅

---

① 同上,26[283],页224-225;《权力意志》,1060。

② 尼采:《全集》,卷12,7[54],页312-313;《权力意志》,617:“把存在的特点印于生成之上,——这是最高的权力意志。”

阿伦特(Hanna Arendt)在其 *Life of the Mind, Volume Two: Willing*(《心灵之生命,第二卷:意愿》,London, Secker and Warburg, 1978, pp. 168-170)中说,尼采关于拯救的思考揭示了,如果自我通过意愿而产生权力,那么,其目标卑微的意志,并不比其目标是优越与统治的意志更加没有力量。意愿行为是一种有能力的行为,是力量感的象征。但是,这样就产生了意志实际的无能(它无力支配过去曾是的东西)与这种力量感的矛盾。因而,对意志不能向后意愿这个问题的解决,就在于对意志概念的取消,——意志概念预设了像原因与结果、意图与目标等建立于人类中心幻相基础上的概念。我同意,永恒回归概念确实导致意志概念的取消,但是我不同意它使作为权力意志的生命概念成为多余的,因为,“权力意志”中的“意志”并不同于与形而上学中的“意志”概念。永恒回归是作为永恒自我创造与自我破坏的生命的永恒回归,是超越善恶的圆环。回归的试验是检验人是否能够通过肯定生命概念,——没有最终解决方案、没有最终和解、没有最终的意图与目的的生命概念——,而实际上成为其所是。任务是成为我们所是的东西。

维利的支配性的暴力政治学。于是,这样的问题就出现了:在何种程度上,超人形象不仅成了尼采的安慰剂(它使生命成为可承受的),而且还成了他对生命的复仇?

尼采起初以为这部著作在三幕或三卷之后便已经完成,但是此后他又添加了第四卷,这其中的重要意义在于,通过与高人们的相遇,通过最丑陋之人对永恒回归经验的经历,表明扎拉图斯特拉的教诲必须公开化,以获得对其真实性的检验和认可。"人如何成为其所是"的教诲必须受到检验和认可,否则它就无异于自我欺骗,必定是一种唯我论的东西。我们每一个人都必须经历永恒回归经验,而每一个人的这种经验都将是新的,都将是独一无二、无可比拟的。只有在我们成为我们之所是时,扎拉图斯特拉才成为他之所是。然而问题是:"我们"是谁?庞格尔(Thomas Pangle)提出了一个重要的问题,他问:在扎拉图斯特拉下山结束时,他获得的只是那些人——终有一天会创建他所吁求的新型高贵的那些人——的永恒回归,还是只是怀着希望与恐惧的孤独的扎拉图斯特拉本人的永恒回归?[①] 这是一个具有决定意义的问题,然而如果正确地理解的话,这个问题的两个方面其实是一个硬币的两面。因为,扎拉图斯特拉是谁? 他是一个诱惑者? 一个先知? 一个犁铧? 一个善人还是一个恶人? 是一个诗人? 一个小丑? 换言之,扎拉图斯特拉的命运及其堕落,与我们的命运,与我们成为我们之所是,是不可分割的。

人如何成为其所是

永恒回归教诲要把关于行为本性的真理教导给意求着的抽象自我,而其教导的方式,是其最具重要性的方面之一。对尼采来说,"自由"意志概念是一个幻相,因为,只有在一个行为实施之后,我们才能够对我们自己说,"是的,我意求它!"而行为的实施则多半是无意识的,是多种冲动与情欲为了获得支配权而相互竞争的结果。比如,在《善恶的彼岸》第 19 节,尼采指出,当我们意求时,我们相信意志与行为是同一

① 见 T. Pangle, *The "Warrior Spirit" as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche's Zarathustra*(《"战士精神"——尼采的扎拉图斯特拉的政治哲学的入口》), Nietzsche-Studien, 15 (1986), pp. 140-179, p. 178。

的。正是这种基本信念，使我们把意求的成功归功于"意志"本身，我们也由此允许自己享受一种伴随着成功的权力感。为了能够向"行为"宣布"我意求它！"我们必须学会如何成为我们之所是。学会"意求自己的意志"——就像《扎拉图斯特拉如是说》中的孩童那样——并不意味着我们必须成为我们在世上的行为的、英雄式的启动者（这样一种巨大的幻相更像是一种无能意志的标志，而不是一种强有力的意志的标志），而是意味着我们将自己等同于我们之所是，等同于我们之所成。目的是克服怨恨精神；达到此目的的手段是"意求"永恒回归。

许多评论者——特别是西美尔（Georg Simmel）与德勒兹（Gilles Deleuze）——都已经认识到，永恒回归思想与康德的绝对命令公式有着相似的结构：我们意求我们的行为的方式，应当使得我们在意求时，能够意求行为的永恒回归。按照这样一种方式来理解，永恒回归便成为我们得以用来检验任何行为、情感或思想的手段。正如西美尔所说，如果我们设想，我们生命当中的任何一个时刻都不会一劳永逸地结束，那么，这种思想就会为我们对生命的态度添加了一种新的负担，并将致使我们去培养那种尼采所说"自我负责的意志"。[①] 永恒回归是一种选择式的伦理原则，返回的并不是"同一者"，即不是人的意求的实际内容，而是意求的形式。这样，意志挑选出了它希望其复返的东西，以及它不希望其复返的东西。德勒兹认为，不复返的是那些反应性的力量，即所有病态的、卑劣的、虚弱的、低等的东西。[②]

然而，任何把永恒回归解释为康德绝对律令的一个新版本的企图，都会面临着很大的问题，因为，这两个概念之间在如此多的关键方面存在着差别，以至于任何直接和简单的比较都是很难站得住脚的。比如，绝对律令概念以一种分离的道德意识为条件，其中，"我"永远要努力成为"我们"。在康德的框架中，要获得自主性，不可能诉诸人的心理与生存状态，因为这样将使意志行为服从于他治；而对于永恒回归思想来说，却是要诉诸人的心理与生存状态。但是，永恒回归思想的目的之一是，通过教导人如何成为其所是，克服人之所"是"与其所"应当"是之间的对立，从而克服这种残酷自我的自我否定精神。如上那种对尼采永

---

① Simmel, *Schopenhaue and Nietzsche*, p. 171。

② 见 G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*（《尼采与哲学》），tr. H. Tomlinson, London, Athlone Press, 1983, pp. 47–9, pp. 68–73。

恒回归概念的解释,只有以他的"给人的性格以风格"的观念为背景,只有在此背景之下,才是有意义的。只有把永恒回归试验置于这样一个背景中,才能揭示其意义,因为这表明了,尼采不是在道德意义、而是纯粹在艺术意义上,来理解人成为其所是的任务的,而这一点,构成了康德关于自我统治的自主性思想与尼采之间的差异。[①] 德勒兹的解读尽管给了永恒回归思想以批判性的锋芒,然而还是存在着问题。首先,他对"选择性"的强调,会使永恒回归思想受支配于它企图要克服的形而上学对立(比如说,能动性与反应性的对立)。尼采设计永恒回归思想,是为了肯定所有事物的统一;其基本教诲是说,所有事情都是相互交织的,一物生于另一物——善生于恶、能动性生于反应性,等等。因而,意求永恒回归是意求所有事物的回归,但其目的是创造性,也就是说,对于那些反应性事物来说,其回归是为了升华为能动性事物。这一点也适应于人的类型的回归:比如,超人的回归,需要小人的回归,因为正是由于这种"距离感",高人与高贵者才得以可能。而且,尽管永恒回归在表面上看来有一种与绝对律令类似的"可普遍化"结构,但永恒回归思想的普遍化方面是相当不同的。我将从尼采遗稿中引用一段极有吸引力的文字来证明这一点;在这段文字中,他把永恒回归理解为社会主义学说的一种替代者。然而,我们必须首先表明尼采在这段文字中对其思想所做的表述能够得到最好理解的背景。

Bernd Magnus 是对尼采教诲的最聪明的评论者之一,他提出了这样的问题:永恒回归思想要我们思考什么?他说,永恒回归思想决不是要解放意志,而是会消泯意志,因为,它要我们思考这样的事实:在生命中我们将只是重复先前的"时刻",其中没有任何新的或不同的东西。因而,这种思想不会导致一种创造性的意愿,相反,它将导致意志的疲惫,因为,"过去将永恒地重复自己"这样一副重担,完全把意志压倒了。因而,意志只能使行动衰弱,除此之外的任何想法都无异于一种坏信仰。Magnus 问道,一旦我们认识到,我们现在的自我早已被永恒地选择过了,早已被阻碍过了,那么,在选择和创造我们永恒回归的未来自

---

① Haar 认为(*Nietzsche and Metaphysical Language*, p. 32),永恒回归伦理学与任何绝对律令("我应当")相对立,并代之以必然性律令("我被限制……"),后者变为对命运的热爱,从而克服了自由与决定论之间的任何对立。

我时所受到的心理压力之下,我们如何能不彻底地垂头丧气呢?[①] 他认为,解决这个困难的办法就是承认这一点:永恒回归并非实际上为真而是假设上为真。这种教诲的目的是改变我们的态度,并且,既然生命的价值无法判断,那么生命就只能在其“征候”上被估价。

对于尼采关于“人成为其所是”的教诲,我们必须理解其完全的自相矛盾本性。因为,在“成为我们所是”时,我们是在不断地重塑“我们之所是”与“我们之所成”。因而,具有绝对洞见与总体视角的至上“时刻”是不存在的,尽管尼采对“时刻”的反思可能会提供别的可能性。Alexander Nehamas 认为,尼采对“人成为其所是”的教诲,依赖于发现与创造之间、强加法律与服从法律之间的一种复杂关系。[②] 我们可以更进一步强调说,“成为其所是”包含着“超越其所是”,包含着“越过界限”、“对其所是无从得知”。换言之,我们要抓住法律与自我立法的先在性:自我的存在先于其法律吗? 自我是通过其创造活动而存在的吗? Nehamas 在这样的意义上来理解尼采的自我创造学说:我们愿意为我们所做的每件事情承担责任,我们愿意认可,我们所做的每件事情都构成了我们之所是。但是 Nehamas 指出,“成为其所是”并不是达到一种确定的状态,不是中止“生成”[变化]。而且,通过为“其所是”负责与肯定所有的“曾是”而“成为其所是”,不能理解为一个道德事件,因为,性格(“其所是”)之实现超越了善恶的道德判断。比如,在《快乐的科学》第 290 节(在此尼采讨论了“给人的性格以风格”),尼采清楚地表明,自我克服不是一个道德工作:“最后,当这项工作完成时,单一趣味的限制如何支配和构成了每件大大小小的事情,就一目了然了。这种趣味是好是坏是不重要的,重要的是,它是一种单一的趣味!”[③] “成为其所

---

① Magnus, *Perfectibility and Attitude*, p. 645。

② A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*(《尼采:作为文学的生命》), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, p. 174。

③ Daniel Conway 在其论文 *Overcoming the übermensch*(pp. 213 – 214)中,挑战了如下的观点:通过创造一个和谐的整体,而赋予人的性格以“风格”,这种观念代表了尼采在“自我”问题上的最终陈述,或决定性陈述。他认为,《快乐的科学》第 290 节所提出的自我模型,带有太多的亚里士多德的“节制”的味道(爱默森可能会更加尖锐一些)。他认为,内在一致性或自我的整合,或许是人成其伟大的必要条件,但却不是充分条件,因为,真正的自我创造,就像任何艺术劳作一样,也必须出自创造力的充盈。我认为,Conway 强调这一点是正确的。然而,一方面我们要认识到自我的创造总是一种危险——理性的危险、限度的危险等等——但我们同时还有必要理解,任何“成功的”自我创造的过程,都要以自我组织的能力为条件,这种自我组织能力能够把人之所是的混沌,整合为一个一致的整体(就像尼采后来对歌德的描述那样)。这个自我创造过程的危险是自我完全分裂,就像在疯狂中一样。

是"决不是一项超离于人的(superhuman)工作(只有对于这样的人来说才是如此:懒惰的人,就像在奴隶道德那里一样期望每一个人都相同的人),因为,这项工作并没有要求我们设置一个上帝的角色,或者设置一个至上的法官,他对世界、对人们在世界上的生存有一个总体性视角。问题是我们能否把我们的生命,包括其中的偶然事件、过错、失误等,视为命运,从而成为我们之所是,并培养一种自我负责的意志。

然而,尼采提出同一者永恒回归的问题,并非简单地要问我们是否将重新做同样的事情,因为,如果从字面上把这种学说理解为一种科学假设,那么也就没有选择的空间。他要问我们的是,我们的意志是否希望重新完全地做同样的事情。① 正如尼采在《快乐的科学》第 341 节所说,这样一种思想要么会改变我们,要么会把我们击碎,因为这种思想要问我们的是,为了肯定我们生命中所有时刻永恒回归(而肯定一个时刻,我们也就肯定了所有时刻),我们必须对生命采取何种态度。这种思想因而包含了 Magnus 所说那种可能性:对它的思考会导致自暴自弃。但是,它也可能导致自我肯定,导致意志坚强与增长。实际上,只有永恒回归才能开启变化的可能性,因为它教导我们说,我们甚至可以通过成为我们之所是,去意求形成我们的东西,即意求过去。换言之,一个人之所"是"并不是某种在所有时间中的、固定的东西,并不是外在于拯救的东西。永恒回归使意志能够区分在其生命与存在中,什么是有重要意义的东西什么不是有重要意义的东西,从而使变化的发生成为可能。因而,永恒回归是一种培养力量与虚弱的思想——这种培养既是在个体内部,也是在人的类型之间;它在人的身体与政治体中,建立了一种等级秩序与贵族制。②

在《快乐的科学》论述性格的那段文字中,尼采说,为了"成为其所是",有一种东西是必要的,这就是人必须对自己满意,因为,"任何一个对自己不满意的人,都在不断地准备复仇,而我们其他人便将成为其受害者"。尼采关于解放了的自我的典范,成为那种自由地服从于风格的限制、从而获得"对自我的控制"的人。他认为,拒绝这种自我强制,是怨恨者主要标志之一。正是基于这一点,我们才能准确地理解他的思想与康德的绝对律令公式在什么地方出现了不同。就像绝对律令一

① Nehamas, *Nietzsche*. *Life as Literature*, p. 151。

② 关于尼采论"作为政治结构的身体",见《权力意志》,660。

样,永恒回归思想有一种普遍的特点或形式,但与绝对律令不同,永恒回归思想并没有设置一种普遍的内容。然而,有人会说,绝对律令也是一种纯粹形式的学说,因为它也没有确定的内容。但关键之处在于,尽管绝对律令确实是形式主义的,但其意求确实预设了,自主性意志所意求的行为在内容是普遍的:你的自主性意志的意求,总是要使你的行为准则要能被普遍化为普遍自然法。但永恒回归则只在回归的行为上提供了普遍的形式,至于什么东西回归(回归的实际内容)、意求什么东西回归,则不能是普遍的,因为每个生命(每种生成)都是独一无二的。从这点来讲,永恒回归思想是真正超越善恶的,因为,意志视为"善"的东西,以及意志视为"恶"的东西,都是由每个独一无二、不可比拟的主权个体所创造的。这并不是唯我论,因为它的预设是,人是通过在公共的检验与认可中经历自我克服而"成为其所是"的。

尼采1881年遗稿中的一段文字可以帮助澄清他与康德的这种对立。这段文字清楚地表明,尼采是在一种教育原则的意义上来设计永恒回归思想的,而这种教育原则可以对抗当时的一些最重要的社会与政治学说,其中之一是社会主义学说,他视其为一种嫉妒政治学,"肤浅者的暴政"。[①] 因而,这段文字的重要性在于,它揭示了——如果原来是被忽视的话——永恒回归教诲的一个重要方面。[②] 在这段文字中,尼采第一次评论了社会主义"幻相"(Wahn),然后给出了他的教诲:

> 我所嘲笑的政治幻相——就像我的同时代人嘲笑先前时代的宗教幻相一样——首先是世俗化,即对今世的信仰,对"彼岸"与"来世"的有意的忽视。它的目标是转瞬即逝的个体的好生活,这就是为什么它的果实是社会主义。这样转瞬即逝的个体,要求通过社会化来实现他们的幸福,他们不像那些有着永恒灵魂的人那样,不像那些有着永恒生成与未来自我完善的人那样,拥有等待的理由。我的教诲是:你的任务是必须在生活中期望再一次生活——在任何情况下都要这样意求!对于奋斗给予其最高感觉的人,就让他奋斗;对于休息给

---

① 尼采:《全集》,卷十一,37[11],页586;《权力意志》,125。

② Magnus, *Perfectibility and Attitude in Nietzsche* p. 647,引文只是从 *My teaching* 开始的后半部分。

> 予其最高感觉的人,就让他休息;对于命令、跟随与服从给予他最高感觉的人,就让他服从。只要他可以明白,什么给了他最高的感觉,只要他在虚无面前退却!因为,永恒正处于危险之中![1]

这段文字的重要性在于表明,我们要在什么意义上把永恒回归理解为一种转变人的学说。所有时刻永恒回归的可能性,赋予意志一种新的、沉重的责任,设置这种责任,是为了激励意志通过成为其所是,而获得对自己的满足与满意。这样,意志之所“是”与所“曾是”作为意志之所“是”与“曾是”,第一次获得了认可,这样一来,意志就被转变了:在意志意求永恒回归之前,“是”与“曾是”的懒惰、奴性、胆怯、爱、大度与强有力,在永恒回归经历之中被意求之后,在意志成为其所是之后,将不再是同样的懒惰、奴性、胆怯、爱、大度与强有力。[2] 这段文字清楚地表明,尼采思想的目的是一种超越怨恨与复仇精神的政治学。然而问题是,他的思想达到这目的了吗?

---

① 尼采:《全集》,卷九,11[163],页504-505。比较卷九,11[188],页515。

② 这里是对A. Lingis的一个论点的重新公式化,他的这个论点,见他的 *The Will to Power*(《权力意志》),载D. B. Allison, *The New Nietzsche*(《新尼采》),Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 37-64, p.60。

第六章　拉弓:大政治或立法者问题

那么我们的结论是,政治社会的存在,其目的是为了高贵的行为,而不是为了生活在一起。

亚里士多德,《政治学》,卷三

如果在善恶的彼岸有着超凡的女神,那么请不时赐我看到,哪怕只让我瞥一眼——完美的、富足的、幸福的、强大的、胜利的、还能引起恐惧的东西!看一眼为人作证的人!

尼采,《论道德的谱系》,Ⅰ,12

人的生存,可怕的是没有意义:这样小丑对他就是致命的。

尼采,《扎拉图斯特拉如是说》,开场白

尼采的政治学长时间以来只得到了一些最浮泛的注意和分析,但近年来关于这个课题却出现了许多重要的研究成果。然而,尼采的政治学仍然是一个令人不安的问题。许多的评论者因其对领袖阶层的膜拜和对群众的鄙视,而把它看作法西斯主义政治学的预兆。[①] 这里的问题是,尼采所明确主张的贵族制政治学,在何种程度上,必然地与合乎逻辑地来自于他的权力哲学,来自于他对现时代的洞察——这个时

① 关于 Walter Kaufmann 抛弃了尼采思想精华这个问题,一位评论者做了重新的评价,并谈到"令人不安的政治尼采"。见 W. H. Sokel, *The Political Use and Abuse of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche*(《瓦尔特·考夫曼的尼采形象中尼采的政治用途和滥用》), Nietzsche-Studien, 12(1983), pp. 436-442。

代的显著标志是上帝的死亡和虚无主义的来临。[1] 不管从尼采对现代不适状况的深远洞察中会引伸出什么样的政治学,重要的当然是去思考为什么尼采自己会从他对文明的问题的洞察中得出他的政治结论,形成他的政治主张。

我认为,尼采的政治学只有放在这样的背景中才能得到最好的理解:他专注于文明的问题,但又从此问题的思考中得出了自相矛盾的结论。尼采为解决历史问题所作的探索,使他接受了一种受到马基雅维利主义启发的非道德政治学。这样的政治学不承认任何的限制,主张培养一种高等的、尊贵的人类。这类人将用创造性的铁锤压制人类,从而拯救人类整体,而这种政治学的专制主义也就由此得到了证明。从这种政治学的设想中我们看到的并不仅仅是法西斯主义政治的预兆,——尼采的解放了的人是超越了怨恨态度和报复精神的人,希特勒无法被描绘为这种模型的化身,像一些评论者企图所做的那样——我们还看到了二十世纪政治的预兆。他比任何其他的现代思想家都更加清楚地看到——或许这也是天才的悲剧——现代将是宏大战争的时代,将是被精神和意识形态的战争所支配的伟大政治的时代。在紧跟着《扎拉图斯特拉如是说》的出版之后的《善恶的彼岸》——也是他表述得最明了的政治学著作——中,尼采告诉我们:

小政治的时代已经结束了,下一个世纪将会有争夺地球

---

① 迄今为止最重要的研究之一是 M. Warren, *Nietzsche and Political Thought*(《尼采与政治思想》), Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988。对沃伦的批判性评论见我的文章 *Nietzsche: A Radical Challenge to Political Theory*? (《尼采:对政治哲学的根本挑战?》),载 *Radical Philosophy*(《激进哲学》),54,(1990),pp. 10－19。Bruce Dewiler 近来主张,尼采的"伦理虚无主义"使他"第一个被人明确断定为极右派哲学无神论者"。另外,跟许多在他之前的评论者一样,他认为尼采把政治美学化很明显与纳粹有着牵连。见 Bruce Dewiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*(《尼采与贵族激进主义政治》),Chicago, Chicago University Press, 1990。德国最近对尼采政治学的研究,见 H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*(《尼采的哲学与政治》), Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1987;B. H. F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus*: *Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*(《尼采和法西斯主义——关于尼采政治哲学的一个研究及其结果》), Hamburg, Junius Verlag, 1989; K. Brose, *Sklavenmoral*: *Nietzsches Sozialphilosophie*(《奴隶道德——尼采的社会哲学》),Bern, Bouvier Verlag, 1990。

统治权的战争——这是伟大政治的原动力。①

因而，尼采对政治的思考，最好被看作这样一个问题的探索：在上帝死亡和虚无主义来临的时代中，如何为人创造条件以使之获得更大的发展和进步？因而他对政治学的投入对他所关注的东西来说就既不是偶然的，也不是无关紧要的，我们可以说，从根本的意义上来说，这种投入与他的拯救学说及对灵魂命运的反思一脉相承。企图彻底地思考虚无主义的问题，一个重要的方面就是必须搞清楚新价值如何能够通过哲学立法与政治权力的结合而被创造和实现。比如说，在《善恶的彼岸》203节中，尼采认为，一旦我们认识到支配现代政治的民主运动不仅是政治组织的一种衰败形式，同样也是人的衰败的形式，那么，前进的唯一办法就是“诉诸新的哲学家”，也就是说：

诉诸其强大和开创性足以激发产生相反价值的精神，诉诸足以重估和颠倒“永恒价值”的精神；诉诸先驱者、未来的人，他们现今正在打绳结，定立规矩，以使几千年的意志走上新的轨道。把作为人类意志的、依赖于人的意志的未来的人，教给人类，终止荒谬和偶然性对世界的令人毛骨悚然、迄今为止却一直被称为“历史”的统治，以准备伟大的冒险和训育培养的全面实验。

1885遗稿中充满了尼采关于这种为新价值立法的新型哲学家方面的思想，并且清楚地表明：宣布“应该如此”的人，只有将统治阶层作为其最高的精神化，其产生才是可能的。②

对尼采来说，只有将人“贬低”，其未来的巨大可能性才是可以想象的。有着巨大可能性的未来，只有通过当前的伟大牺牲和实验才能产生。这种观点使尼采跟卢梭处于显著的对立中，也解释了为什么在接受恐怖和战争——这必然尾随伟大政治而来——的不可避免时，尼采

---

① Kaufmann把*grossen Politik*翻译为“大规模的政治学[large - scale politics]”。在《善恶的彼岸》第208节，尼采把他的政治希望寄托于俄国的威胁，期望俄国的威胁能够使欧洲做出反应，产生一个欧洲意志和一个新的阶层来统治欧洲。

② 比如，见尼采：《全集》，卷十一(遗稿 1884 - 1885)，36[17]，页517 - 519。也见卷十一，35[24]，页518 - 519；37[7]，页580；38[11]，页609 - 610。

会比卢梭远为乐观。在这里激励尼采思想的是：他相信，未来的创造性意愿如果能够产生更高的尊贵，它就能甚至使过去（还有现在）所有的疼痛和苦难都得到拯救。这就是——比如说——尼采说他期望一个新的悲剧时代时所蕴含的意思。在这样的悲剧时代里，“人类毫不为之痛苦地，抹平了，对最严酷的、但也是最必要的战争的意识，因而，悲剧，这种肯定生命的最高艺术，将会重生。”[1] 尼采将拯救学说转换到政治领域，借以寻求道路，这也解释了为什么——比如说在《瞧，这个人》中——他能够宣称“道德价值来源（Herkunft）的问题”是所有问题中最基本的问题：因为“它对人类的未来是决定性的（着重是我所加）”。[2] 这样，他的思想就致力于准备“一个人类最高的自我检讨的时刻，伟大的正午（Mittag），此时，人类回顾过去，瞻望遥远的将来”，从偶然性与教士的统治中挣脱出来。未来的创造性意愿拯救了所有曾存在的和现在存在的，尼采通过这样的拯救行动，证明了操纵暴力的政治学的正当性。如果我们联想到尼采那种批评流血革命——他相信卢梭的思想会激励这样的革命——的态度，尼采这里的证明将是有些讽刺意味的。但是，对尼采来说，那是嫉妒与报复的政治，而不是高贵的权力意志与正义的政治。

在他所有的作品中，从早期未发表的关于“希腊国家”的文章到《善恶的彼岸》，尼采都始终坚持只有一个贵族制形式的共和国才能辩正这种恐怖然而高贵的牺牲和实验。比如说，在1885－1886年的笔记中，尼采提到培育一个主人种族，这个主人种族将组建未来的“地球主人”，是“新的非常贵族，建立在严格的自我立法的基础上”，它利用“民主的欧洲作为其最驯服最顺从的工具，以掌握地球的命运”。“够了”，尼采说，“一个政治有不同含义的时代就要到来了”。[3] 尼采把人类的主人想象为“艺术家—暴君”，其中政治的领袖——王公贵族——就像艺术家雕凿石头那样对人进行操作。在《善恶的彼岸》225节中，尼采说，在人那里，“创造者和被创造者合二为一了”。人是材料、浑沌、放纵和荒谬；但他也是赋型者、创造者、锤子的坚硬。只有通过“伟大磨难的训练”，人才能被提高到前所未有的、新的、更高的形态。但是，尼采问，如

---

① 尼采：《全集》，卷六，页313－314；《瞧，这个人》，“悲剧的诞生”，4。

② 同上，页330－331；《瞧，这个人》，“曙光”，2。

③ 尼采：《全集》，卷十二（遗稿1885－1887），2[57]，页87－88；《权力意志》，960。

果这里的苦难激起我们对"人里面的被创造成分"的同情,激起我们对应该被塑造和破坏的成分的同情,那么,我们是不是也应该尊敬那种与此相反的、把这种同情当作"所有的放纵和软弱中最极端的放纵和软弱"而加以拒斥的另外一种同情呢?于是尼采得出,"这就是同情反对同情"。然而,最后我们还要明白,所有"高等的问题"与快乐、痛苦,或者同情,毫无关系;那样思考的哲学家不过是个"幼稚"的家伙。

尼采把他的政治学既不理解为个人主义的,也不理解为集体主义的。他认为,即便是前者,也"不承认等级制,而是给予所有人以同等的自由"。至于他自己的政治概念,尼采告诉我们,他的思想"不是将给予某个人或其他人或所有人的自由程度作为原则,而是将某个人对其他人或对所有人所行使的权力的程度作为原则"。重要的问题在于,在何种程度上,"自由的牺牲,甚至沦为奴隶,能够为高等类型的出现提供基础。"[①] 伟大政治的问题,其"最粗糙简单的形式"是,在多大程度上它能够"牺牲人类的发展以促成一种高于人的种类的产生"。按照尼采的意思,如果现代欧洲人在民主政治的统治下所导致的均一化是正确的,那么它必须能够有利于一个"高等的统治类型"的产生。这样的类型并不仅仅是一个除了统治就没有其他任务的主人种族,"而也是一个有其自身生命范围,在美、勇气、文化、风度等的力量上充裕到精神顶点的种族;一个给予自己任何奢华的、肯定自身的种族"。[②] 在 1887 年秋天遗稿的一则笔记中,超人被确定为这种高等种类的范型。尼采的笔记清楚地表明了他如何在人的类型进化的意义上来理解超人的形象。他告诉我们,与"为使其服务于某种用途把人降低和改造"相反,"一个反向的运动是必要的",这就是说,要创造一种"综合的、总结的、为人作证的人",这种人要成为"群众的对立面",从而获得与群众的距离感。未来的高等贵族对群众的"剥削",作为迄今为止对人的剥削的极端,只是由于那些使这种剥削(Ausbeutung)有了意义的人,才获得了证明和理由。尼采告诉我们,他企图以超人概念与之战斗的那种思想,是现代的"经济乐观主义",这种"经济乐观主义"建立在一种误解之上,那就是以为

---

① 尼采:《权力意志》,859。

② 尼采:《全集》,卷十二,9[153],页 424 - 426;《权力意志》,898。

“每个人花费的提高，应该必然地导致每个人幸福的提高”。①

尼采是在《善恶的彼岸》257与258节中阐明其贵族政治概念的。“真理是严酷的”，在257节他告诉我们。什么是真理？真理是揭示了如下情形的东西：

> “人”这种类型的每一个提高，迄今为止都是贵族社会的功劳，将来还会反反复复地如此。这样的贵族社会信仰等级制的长长的阶梯，以及人与人之间的价值差别，它还需要某种意义上的奴隶制。没有从阶层地位之间根深蒂固的差别中生长出来的距离感——也就是说，当统治阶层不断地远望并俯视他的臣民和工具，也同样不断地做着命令与服从的事务时，隐蔽自己并与之保持远远的距离——那么其他的更加奇妙的感觉也就不会产生。这样的奇妙感觉，比如对灵魂自身的范围内不断拓宽的距离的渴望，……简单说来，不过就是“人”这种类型的提高；用超道德（über moralischen）意义上的道德公式来说，就是不断的“人的自我克服”。②

当贵族使自己降级为“纯粹的功能”，放弃自己的特权，它就堕落了。尼采的例子是大革命开始时的法国贵族。因为，——尼采告诉我们——，“不是将自己作为一个功能（不管是君主政体的功能还是共和政体的功能），而是将自己作为它们的意义和最高理由”，正是“一个良好、健康的贵族的根本特征”。尼采的意思是说，一个健康的贵族，它会问心无愧地（而不是心怀内疚地）、愉快地接受“匿名者的牺牲，为了贵族的目的，那些匿名者必须减削和降低自己，成为一个不完全的人，奴隶，和工具”。社会不是为了社会而存在，而是“仅仅作为一个基础和脚手架，在其之上，一个被选中的存在类型能够完成其更加高级的任务，把自己提高到更高的存在状态”。这必须是贵族社会的“基本信仰”（我们几乎可以说是一个“自然法则”）。③

---

① 同上，10[17]，页462－463（1887年秋）；《权力意志》，866。比较卷十三，11[413]，页191（1887年11月－1888年3月）。后者是尼采遗稿中关于超人的最晚笔记。

② 《善恶的彼岸》第257节的原始笔记可以在《全集》卷十二，2[13]，页71－74找到，比出版的版本长许多。

③ 尼采：《全集》，卷五，页206；《善恶的彼岸》，258。

因此，对尼采来说，要担当哲学家－立法者形象的未来哲学家，必须致力于那个"伟大的任务和问题"，因为它作为可怕的命运无情地向人类逼来："这个地球作为一个整体应该如何被统治？'人'作为一个整体——不再是作为一个民族或种族——应该被驯化和提高到什么样的目标"？[①]

只有在将人培养为贵族这样的语境中，以及在伟大政治概念的系统阐述的语境中，我们才能理解永恒回归概念在尼采的政治思想中所扮演的角色。在1884年的一个笔记中，尼采主张，"一种学说必须有足够的力量，以成为驯育的动力"，它将使强大者更强大，而厌世者则被麻痹。[②] 尼采这个时期的笔记充满了一部著作的草稿和计划。在这部著作中，他将在超越善恶之外的哲学基础上提出永恒回归学说，而永恒回归学说则将服务于伟大的政治。比如，在1883—1884年冬天的一个笔记中，他提到将在一本"预言之书"中提出永恒回归学说，并阐述其理论前提和结论。另外还会有这种学说的证据（Beweis），并介绍承受它的方法，对其作为历史之"中心"（Mitte）的地位进行考察。这种思想将建立"超越诸民族及其利益的寡头政治之基础：普遍人类政治（allmenschlichen Politik）的教育"。[③] 永恒回归被解释为"伟大的驯育思想"，它将带来新的等级制和一次"新的启蒙"。[④] 注意到尼采原先是把《善恶的彼岸》作为"永恒回归哲学的序言"，将是很有意思的。[⑤]

尼采的政治思想，设想通过培养一种永恒回归的实验，创造一种新的高级类型——超人。要理解这种对贵族政治进行解释的尝试，最重要的一点可能是：只有依赖有强制力的政治，对超人的要求和创造才是可以想像的。与扎拉图斯特拉有关的遗稿中最能表明这一点的笔记之一是1883年秋天的一则笔记，尼采在这里说：

仅仅提供一种学说是不够的：还必须强迫人们改变，以使

---

① 尼采：《全集》，卷十一，37[8]，页580－583；《权力意志》，957。

② 同上，25[211]，页69；《权力意志》，862。

③ 同上，卷十，24[4]，页645；《权力意志》，1057。

④ 同上，卷十一，26[243]，页212－213。

⑤ 同上，26[325]，页235－236；27[58]，页289；27[80－2]，页295－296；29[40－1]，页346；34[191]，页485。

他们接受它！——扎拉图斯特拉最后认识到了这一点。[①]

尼采关于伟大政治的思考因而就围绕着从柏拉图到马基雅维利和卢梭的政治思想史中一直极为重要的问题上，这也就是立法者(legislator)或法律给定者(lawgiver)的问题。在希腊思想中，立法者是政治英雄的原型，象征着无限伟大所能够达到的东西。他会在城邦破裂和衰败之时突然出现，拯救城邦的生命，并使之在一个新的基础上获得重建。[②] 尼采《扎拉图斯特拉如是说》时期的笔记充满了关于法律给定者(Gesetzgeber)性质的思想，这个概念，提供了卢梭和尼采伦理与政治思想对立的一个重要方面。[③]

本书指出了卢梭与尼采之间在文明问题上有着根本差异的观念，同时也表明了，我们有可能把一个共同的问题置放于他们关于人类动物的形成与解体的这个思想的中心位置，这也就是历史的问题。如果说，人类通过文化的历史劳作而变成社会与政治动物，但这个发展过程产生的是腐败堕落的文明，——此外还要明白对于腐败和堕落的意义二者的解释方式还是非常不同的——，那么这样的问题就随之而来：人类如何能够经历变革的过程并领会其自我克服的意义？二者对这个问题的思考中心都是立法者的概念。立法者充当变革的原动力和煽动者的角色。然而，当我们去考察他们到底如何看待立法者确切的地位和角色这个问题时，却会发现他们思想中一些重要的不同之处。

在卢梭那里，立法者是伟大的个人，他为一个民族设计一套特定的法律，就像雅典的梭伦一样的 nomothetes[希腊语，"立法者"]，或者像罗马的奴马(Numa)。立法者的任务不仅是如此的立法，而更是创造条件使民众的联合得以实现(这就是为什么"法律给定者"这个术语可能比"立法者"更加合适的原因)。[④]立法者为把人们教育成公民而设计法

---

① 同上，卷十，16[60]，页519。

② 见 S. S. Wolin, *Politics and Vision: Community and Innovation in Western Political Thought*(《政治与想象——西方政治思想中的共同体和变革》), Boston, Little Brownand Co., 1960, p. 53。

③ 比如见尼采：《全集》，卷十，18[50]，页53。

④ legislator 与 lawgiver 是同义词，但在此作者做出了他本人的一些细微区分，尽管他也往往在同样的意义上使用这两个词。中文找不到两个区分的词来对应，权且把前者译为"立法者"，把后者直译为"法律给定者"，以示区分，读者只要记住作者所做的区分就行了。——译注

律,为个别意志向公意的统一奠定了基础。而为了成功地完成这样的任务,法律给定者需要超凡的力量和能力。对卢梭来说,法律给定者的职责是产生一个政治共同体。这就要求他能够改造人的本性:个人在本性上是完整的、孤立的整体,法律给定者要使之变成一个大的整体的一部分,个人从而完全依赖这个整体、作为道德的存在而生存。法律给定者不能与霍布斯主义的主权者相混淆,因为前者根本没有立法的权力,尼采会称其为一种"超道德的"角色。

卢梭把法律给定者解释为把个人改造为道德公民的教育者,但他发现其中存在着许多问题。具体地说,在给定法律的任务中存在着两件自相矛盾的事情。首先,这既是一个对人的力量来说过于困难的事业,又是一个自身不是权力(它没有合法的权力)其实现却又需要权力的事业。其次,他注意到了他所谓的"一个应该特别引起注意的困难",那就是智慧者所面对的问题:他们企图用自己的语言教育群氓,但最终他们的说教没有得到理解。对群氓来说,为了理解和体会法律给定者的智慧,他们必须在被给定法律之前,已经是他们借此将会成为的样子。不依靠暴力和理性,——而且他也缺少权力而群氓则缺少理性——,法律给定者必须具有知性和规劝的超凡本领,能够做到规范人们而又不对他们使用暴力,不是向他们灌输教条但又能劝服他们。卢梭注意到,在所有的时代里,民族和国家的创造者都求助于一个神圣介人的观念。他们把自己的智慧归结于神,从而劝服人们服从国家的法律。卢梭承认他对法律给定者问题上的这种见解受惠于马基雅维利。

在1885年的一个笔记里,尼采认为,"法律给定的道德"是"按照一个创造性深远意志的喜好对人进行塑造的主要手段。"[①] 伟大的法律给定者为了把人的意志扭转到一个新的方向上来,他们求诸法律、宗教和习俗。在《善恶的彼岸》61节中,尼采称,哲学家-法律给定者,拥有"关于人的全面发展的最综合的责任和良知"的人,"为了他的培养和教育的工作",将"利用宗教,就像他将利用他手头的任何政治和经济的条件一样"。对于那些其生存不过是服务与当作工具的大多数人来说,宗教——尼采认为——可以给予他们"对其自身状况和类型的不可估量的满足,心灵的多方面的平静,服从的高贵化"。

尼采著作中讨论法律给定者的最有意思的章节之一,是《敌基督

① 同上,卷十一,37[8],页580-583;《权力意志》,957。

者》的57节。那部著作的55节中,尼采曾经指出,像"法"、"上帝的意志"、"圣典"这样的词,其真实性不过是创造条件,以使人类的教士和牧师获得权力并保持权力。在孔子、摩奴法典、穆罕默德、基督教和柏拉图那里,共同之处就是"神圣谎言"的概念。神圣谎言的正当性,在于它所服务的目的。因此,尼采反对基督教,因为基督教不是服务于"神圣的"(高贵的)的目的。尼采告诉我们,一部法典,永远也不透露法典中法规的用途,永远也不透露法典的理由以及法典所以形成的证辩过程。否则,它就会挖掘掉它作为神圣权威的不可思议的(神的)基础。因而,一部法典在执行时,两件最重要的事情就是"启示"和"传统"。前者给人以错觉,仿佛法的来源不在于人而在于神,后者则使人觉得法是永久的,是从无法追忆的时间开始就存在的。神圣谎言的主要目的是使法成为无意识的,这样它就变成本能。尼采认为,社会中等级制的存在是根据自然法则而来,对于这样的自然法则来说,"任何专断的反复无常,任何'现代的观念'都毫无权力可言"。[①] 每一个健康的社会都是建立在这样的秩序上:"按照生理方面的不同倾向来划分的三种类型的人互为条件"。是自然,而不是摩奴,区分了精神的(精华部分)、强壮的、和平庸的(大多数)这三种类型。属于精神部分的人,他们的力量在于其最严格的自我立法和自我克制。他们统治,"不是因为他们要如此,而是因为他们是如此"。第二等级是法律的保卫者,"高贵的战士"和"国王",他们进行法律的审判和维护。尼采说,"所有这些,都不是恣意妄为,都不是'人为的'……阶级制度,等级制,不过是表述了生命本身的至高法则"。等级制是必要的,这不仅仅是为了社会的保存,而且是为了"使越来越高级的类型成为可能。——权利的不平等根本上就是权利存在的条件。权利就是特权"。尼采指出,当我们反思这种社会模型的时候,我们不应该轻看平庸者的特权,因为责任会随我们达到的高度而增长,而他们只需负如此少的责任就是一种特权。"一种高等的文化",——用尼采话来说——,只有在一个金字塔的序列中才是可以想象的。在这个序列中,社会被分成一个高贵的精华部分和一个平庸的多数部分。因而,作为"一个公共的工具,一个齿轮,一种功能,是一种自然的职务……这是一种只有那多数部分才能够享有的幸福"。在结束这里关于古代法律给定的自然道德的讨论时,尼采批判了"社会主义

① 尼采:《全集》,卷六,页241-244;《敌基督者》,57。

暴民”,因为他们破坏了工人满足于自身的那种本能和感受。社会主义建立在一种基本的误解之上,它误以为正义可以通过平等和建立平等权利来达到。但是——尼采认为——社会主义者的这种对平等的要求只是表达了嫉妒和报复,这是他们与基督徒和无政府主义者共同具有的。①

卢梭所看到的关于法律给定者的任务问题,在尼采的理解中都得到了表现。但是尼采的不同之处在于,他认识到,随着上帝的死亡和虚无主义的来临,立法者任务的合法性问题呈现出不同的问题维度。因为这时不可能再诚实地求助于神性使其获得合法性了。对尼采来说,现代政治的特点是操纵权力者的道德伪善。他们并不是具备力量和勇气,以使自己特立独行并拥有命令和统治的意志,而是躲藏在诸如“人民的仆役”和“公共福利的工具”的口号后面,以掩盖他们的无能。这些领导者声称他们只是更高一级的命令(古人的,神圣之法的,上帝的,等等)的执行者,借以保护自己免受良心的谴责。然而,随着上帝的死亡,任何政治权力如果为了其统治而诉诸神的核准,都纯粹是虚假和不诚实的。②

尼采对现代立法者问题的洞见,清楚地表现在他对柏拉图的讨论上。尼采的哲人—立法者概念在其哲学和政治的结合上,明显地近似于柏拉图的哲人—王概念。尼采的社会秩序模型也是建立在清晰可见的柏拉图式的路线上。然而,尼采对现代合法性危机的洞见却提除了他与柏拉图的姻亲关系。因为他认为,柏拉图的政治学既没有表达关于人类状况的永恒真实性,也没有表达关于政治生活本性的绝对真理,而是表达了他个人的权力意志对善的、正确的政体的追求。所有的宗教创立者和伟大的哲学家,在他们企图以关于人类本性的所谓永恒真理为基础建构人的形象时,都隐瞒了在价值创造背后的权力意志。因而,在上帝之死与虚无主义的时代,对生存作何种类型的辩护才是可能的,就成为尼采最关心的问题。这个问题也是最使他不安的问题,因为他知道,对于此问题,一个不恰当的理解会导致亵渎的、低贱的、报复的

① 同上。比较《善恶的彼岸》第 212 节:“今天……‘权利的平等’完全能够、也很容易能够变成对权利之破坏的平等……变成对那些珍贵的、稀奇的、被赋予特权的人,还有对高等人、高等的精神、高等的职责、高等的责任……的一场共同的战争。”

② 尼采:《全集》,卷五,页 119 - 120;《善恶的彼岸》,199。

而又掌握权力的专制政权。因而,比如说,他告诉我们迄今为止的所有人类立法者——哲学家和宗教的导师——都对他们自己隐瞒了面对着承担伟大任务的立法者的那种恐惧。这种隐瞒,或者——在柏拉图那里——通过在"自在之善"的意义上说善的方式,或者——在穆罕默德那里——通过在上帝命令的意义上说善的方式。然而:

> 只要是这两种安慰的方法——柏拉图的和穆罕默德的——一消失,只要任何的思想者都已不能够靠"神"和"永恒价值"的假设来使自己的良心获得平复,价值立法者的任务就会达到前所未有的恐惧。从那时起,那些被选中的人——人们已经开始怀疑他们是否有这种职责——企图看一看他们是否已不能把这种任务,"在适当的时候",当作他们最大的危险回避掉……许多人确实成功地回避了它:历史布满了回避了这种任务的人所留下的印迹……然而,通常,拯救的时刻就走近了那些命中注定的人——此时他们不得不做他们甚至并未要求做的事情——那他们迄今为止还最为恐惧的事业,轻易地、勿须追寻地从树上掉落下来,是一个不求自来的美差,几乎是一个礼物。[①]

然而,在思考立法者问题时,尼采却牺牲了对卢梭来说构成了现代政治最重要问题的东西,也就是合法性问题。对尼采来说,合法性不过是价值重估和道德上自我克服这个任务的必然结果,因为一种贵族的培养不能依靠社会正义的概念来使其权威和统治获得合法性。但是这儿我们碰到了尼采政治思想的根本问题:如果上帝死了,如果政治统治已不能够依赖于神的核准,并且他被迫牺牲特有的现代合法性问题(比如"权利"、平等、自由、正义等等的合法性),那么尼采用什么办法使他的伟大政治获得合法性呢?这就使我们追问,尼采的政治观念是否足以回应他的政治思想所确定的问题和他为此提供的解答,是否与之相

---

① 尼采:《全集》,卷十一,38[12],页611－613(这则笔记包括有《善恶的彼岸》第211节"作为立法者的哲学家"的原始稿件)。在《权力意志》的972节中的译文是两则独立的笔记的合并,它们分别是《全集》卷十一,38[12],页611－613与《全集》卷十一,26[407],页258－259。

称。

显然，与卢梭不同，尼采认为法律给定者的任务是诉诸暴力，以把其创造性的意志强加给民众。尼采当然会认为，在把法律给定者的任务设想成非暴力时，卢梭不过是犯了虚伪的罪过，不过是隐瞒了在其嫉妒和怨恨的平民政治学之下的马基雅维利基础。但是尼采的政治思想的失败之处在于，它并未认识到合法性的问题与它所关注的贵族统治是同样重要的。尼采的政治设想的关键问题可能是，在何种程度上既不产生一种怨恨的政治，而贵族的训练和培养又是可能的。即便目标是产生伟大而放弃大多数，用尼采自己的话来说，放弃"不完全的人"，也难以看出尼采的贵族如何能够不配备以最具压迫性的政治控制和操作工具来保持其统治。然而，Michael Haar 企图通过这样的一个解读来维护尼采的政治学。他认为，尼采的超人统治并不依赖于强制的政治，而是依赖于所谓的"非暴力的恺撒主义"，且这是在艺术家的"专制"这样的意义上来设想的。[①] 1883 年遗稿中的一段笔记可以为 Haar 的论点提供许多支持。尼采在这里写道：

> 迄今为止的道德其有效边界都是在某个种类内：迄今为止的所有道德其首先和最重要的用途就是使这个种类绝对地生存下去：如果这一点实现了，当这一点实现了的时候，目标就可以定得更高一些。
>
> 一种运动是绝对的：人的平均化，巨大的蚁山，等等……
>
> 另一种运动，我的运动：相反，加强所有的对立，增大所有的裂缝，废除平等，创造有优越权力的人。
>
> 前者产生了末人。我的运动产生了超人。
>
> 目标绝对不是把后者设想为前者的主人。而是：两种类型和种类将共同存在——分离得尽可能远；就像伊壁鸠鲁的神一样，一个对另外一个一眼也不看。[②]

---

① M. Harr, *Nietzsche and Metaphysical Language*（《尼采与形而上学语言》），载 D. B. Allison, The New Nietzsche(《新尼采》), Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, p. 26。

② 尼采：《全集》，卷十，7[21]，页 244。我要感谢 R. J. Hollingdale 为这儿的翻译所给予的帮助。

然而,由于没有像黑格尔把现代个体的权利描绘为自我决定那样,[①] 在社会正义和"主体权利"的层次上回应合法性问题,因而,要维持超人和末人的这种双重统治,除了使用政治控制的无情的形式之外,我们看不到别的可能性。两种人和平共处,两个阶层之间的安置和约束既不导致追求虚荣的政治,也不导致嫉妒和报复的政治,——尼采的这种理想对我来说既是乌托邦式的,也是幼稚的,特别是当这种理想是在缺少了对个人权利和社会正义的要求的情况下进行讨论时。

在把尼采的政治学严肃地加以对待并对其进行理智地考察的最早也是最好的尝试中,Tracy Strong 的尝试是其中之一。他主张,尼采的贵族政治模式是希腊的 agon[赛会],其中,个人和公共的领域是统一在一起的,政治的存在是为了促进文化的伟大。[②] 在尼采所想象的希腊政治思想中,国家被理解为一种日神机构,通过它,生命中强大和欢快但又无限狂暴、充满危险的酒神冲力被收笼到文化之中。最重要的政治机构是 agon,或赛会,在其中,隐含着统治和暴力的酒神混沌和能量得到了健康的折射,以产生政治的稳定性和连续性,而这些都是文化创造的先决条件。但是这里的意思是:国家和政治不是为了其自身而存在,而毋宁是作为一个场所,人类在这样的场所中创造性地竞争以产生一种高等的文化。当政治不再是一个力量被置于其中的场所,而是作为权力的工具,掌握在那些纯粹用于个人目的的人的手中时,政治就被败坏了。按照 Strong 的解读,在尼采看来,人们在赛会中能够通过论争、辩论进行竞争,就像在游戏中一样,而希腊国家的优异之处,就在于它通过这样的赛会提供了一个政治空间。然而,至于现代政治,尼采认为现代民主制挖掉了国家的竞赛基础,而是通过培植一种民族主义和种族主义的政治,在人们头上强加一种伪造的普遍性和伪造的平等。如 Strong 所说,并不像那些把自由个人的产生看作现代政治的主要成就的人那样,尼采发现的现代人不过是孤立的个体,一个原子,而不是一个丰富的、完整的个人。弱者的政治学变成同情的政治学,掩盖了没有独立的力量和骄傲的那些弱者的虚荣。

---

① 见黑格尔,*Philosophy of Right*(《法哲学原理》),tr. T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1967, paragraph 124。对黑格尔来说,"主体性权利"是古代和现代的原则区别。

② T. B. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*(《弗里德里希·尼采与美化的政治学》),Berkley, University of California Press, 1975, pp. 192-202。

尼采对希腊的 agon 的赞赏，表明了他对自由主义政治文化的批判。这一点在他早期写于 1872 年未发表的关于荷马的 Wettkampf[竞赛]的文章中表现得很明显。在这里，尼采认为，希腊的国家教育观念其基本的一点是，每一自然的禀赋都要通过竞争得以发展。这就是说，自私(Selbstsucht)确实是有价值的，但是这要限于它在竞争的场所中被约束和引导，以使它以服务于公共之善的需要为目的。因而，尼采认为，自私的行为只有在它所追求的目标的意义上才可以判断其善恶。他写道："对古人来说，竞争的教育(agonalen Erziehung)其目的是整体的、政治社会(staatlichen Gesellschaft)的福利"。对希腊的 agon 的理解，使尼采认为，古代的个人比现代的个人更加自由，因为他们的生活目标更具体，实际上也更容易达到。"相比较来说"，尼采写道：

> 现代人却处处被一个无限事物压迫着，就像埃利亚的芝诺的寓言中飞毛腿阿基里斯：无限性阻挡着他，他甚至不能追上乌龟。①

如果尼采在其伦理和政治思想上被准确地描写为一个个人主义者，那么这种个人主义毋庸置疑应该是贵族式的。他对自由主义政治文化的批评是：自由主义远远不是在培养真正独立的个人类型或形式，它只能在社会生活中导致服从；它是建立在一种空洞的伦理多元主义和相对主义的基础上。那里没有"等级制"的概念，不管这种"等级制"是在激情、德行之间的，还是在社会整体的不同成员之间的。

在 1871 年的关于"古希腊国家"的未发表的文章中，尼采批评他所谓的现代"自由主义的乐观主义"把政治生存降低到仅仅是一个算计的层次(担忧、不安全感、理性的利己主义)，而主张一种主要从柏拉图那里获得灵感的伦理的国家概念。尼采认为，希腊人"本身就是政治人"，因为对他们来说，每个人只有在他作为天才的一个有意识或无意识的工具时才是有尊严的。柏拉图的错误只是在于，在苏格拉底的影响下他把天才只是设想为认知意义上的人而不是艺术家。有趣的是，尼采在这篇文章中的国家概念力图说明，对强大有力的战争国家的需要在自然中有其基础。自然通过国家，通过国家的强迫个人付出巨大牺牲

---

① 尼采：《荷马的竞赛》(*Homer's Wettkampf*)，载《全集》，卷一，页 789－790。

和服务的铁腕表达自身。而看一看现代的政治理论（自由主义和社会主义是被明确指出来的），尼采所见到的是希腊政治生活观念的完全的阉割。他指出，今天的个人敬奉国家，只是在国家不干涉他们的私人生活的条件下，在国家的利益与他们的利益相一致的条件下。

对尼采来说，社会主义的兴起和对平等的要求，必须放在社会演变为一种原子主义文化这样的背景下来看待。他反对现代平等要求背后的动力，他认为这种动力根本上是一种自私。在这样的要求之下，社会建立在个人主义的基础上，而文化被贬低为对个人所得的追求。再也没有协调和统一的巨大力量，再也没有伟大的牺牲和实验，因为现代政治是平庸者的统治，他们没有为了这种牺牲和实验的时间和爱好。这就解释了为什么尼采认为民主运动不仅是“政治组织的衰败形式”，同时也是“人”这种类型的衰败形式。在个人主义基础上的平等的建立并未带来道德的统治，而是导致了无政府主义暴民的统治。社会主义对尼采来说，首先是应该被理解为一种对社会的原子化所作的反映，而不是一种本质上的新的、不同的东西。[①] 对尼采来说社会主义意味着政治的一种衰败形式，因为在它看来，社会的任务不是产生文化和伟大高贵的个人（“高级的类型”），而是尽可能多地制做“孤立者”和原子，并把“自由”送给他们每一个人。

Tracy Strong 对尼采早期政治思想中 agon 概念的重要性的重视，使我们注意到导致尼采对民主运动的批判、对现代政治及其对合法性问题之关注的怀疑这诸种情形的深层基础。但是，我相信，他忽略了尼采对 agon 兴趣的一个重要方面。1881 年遗稿中的一段笔记表明，agon 对尼采的吸引力部分地在于它所起的非政治化的作用，使注意力从国家偏离开的作用。尼采写道：

> 希腊的法律给定者大力发展 agon，他们这样做是为了使竞争的观念从国家偏离开，从而获得政治上的平静……由于竞争的激动，对国家的指责被分散了——人们沉浸于体育和诗歌。[②]

---

① 同上，页 206－207。

② 尼采：《全集》，卷九，11[186]，页 514－515。

换句话说，竞争性赛会的发展，通过把人们的注意力转移到非政治的事务，从而起到掩盖高贵谎言（等级制）的作用，而这种高贵的谎言是国家得以建立的基础。尼采把 agon 的主要作用看作是非－政治的，甚至是反－政治的。这是一种与卢梭的竞争性公意非常不同的理解，卢梭的竞争性公意其目标是建立一种道德意义的民主政治，其中所有人都有机会发展他们的政治才能。

不管怎样，即使我们认识到——而我们也必须认识到——尼采理想的贵族社会模型建立在奴役和暴力基础上，我们仍然有可能看到在他对政治合法性问题缺乏兴趣背后的实质基础。对尼采来说，现代社会致力于合法性问题，致力于在同意和"意愿"之下的政治契约，这都意味着社会的亲合和统一已经不复存在了。这也是政治衰败的一个信号，因为它表明，通过对平等主义政治的追求而实现的一种反文化的个人主义，已经支配了政治生活。就像尼采在《快乐的科学》很重要的一节中所指出的那样，今天我们的现代人已经不再是"社会的材料"。[①] 因而，正如斯特朗敏锐地觉察到的那样，"不会有尼采式的 Contrat social[社会契约]，因为与此相应的……哲学和政治的统一（尚）不存在"。[②] 然而，尽管这是一个有见地的见解，我们还应该明白，在尼采的政治学设想里，永远也不会有一个社会契约，因为社会契约的基础是个人主义，而这将整个地破坏他所想象的贵族社会的本性。而且，像卢梭所认识到的那样，若是有机会，没有人会自愿地同意成为社会的奴隶。我们不要忘了尼采的贵族社会模型依赖于暴力和谎言，尽管他声称这是一种创造性的暴力和服务于高贵目的的谎言。

有趣的是，在他的超人形象出现之前的中期作品里，尼采对现代政治生活现实的理解可能比他的思想生涯里的任何一个时期都更加确切和深刻。比如在《曙光》中引人注意的一段里，尼采期望一种所谓的"未来的法律给定[立法]"，而这只能描述为卢梭式的，因为它设想，法律给定奠基在这样的观念上：个人向自己宣布"我只服从我自己给定的关于

① 尼采：《全集》，卷三，页 597；《快乐的科学》，356。尼采在这段文字中说，在这种状况下，人已不再是"社会的材料"，而由这种状况所产生的问题的范围，"我们的好社会学家"并不知晓。由于这种无知，他们企图从"木制的铁"（hölzernen Eisen）——德语中表示"矛盾"的谚语——中创造出自由的社会。

② Strong, *Nietzsche and the Politics of Transfiguration* p. 189。

伟大和渺小的法律”。[1] 换句话说，合法的政治权威的基础只存在于自主的“意志”（这里的“意志”只是一个隐喻，是为个人唯一的自我认同源泉加以定位和确认）。在《人性的，太人性的》224 节中，尼采提出了一个可能的共同体的概念，它建立在善的、合理的习俗和共同、习惯的原则上。这与卢梭的公意的想法是非常接近的。然而，与此相反，在同一节中，在关于政府的问题上，尼采却同意马基雅维利：“至于国家”，政府的现实形式没有什么意义，因为政治的、治国才能的基本问题是“持续”和稳定的问题。在这部著作的 276 节，尼采也表明，任何一个伟大的文化，只有通过产生一个这样的社会才是可能的：它依赖于“争斗的党派间的和谐和一致”，它的发展要通过“跟别的力量的超级联合，但是这种联合并不需要通过压迫和把他们锁在镣铐中来实现”。在《人性的，太人性的》438 节，尼采承认，如果现代政治的目的是使生命“对尽可能多的人来说是持久的，那么这些‘尽可能多’的人就有权力决定‘一个持久的生命’应该如何来理解”。然而，当支持和肯定“这种自我决定的感觉”的时候，不能允许它完全支配政治的范围，因为也必须为那些希望“不参与政治、逃避政治”的人留下空间。在 441 节，尼采似乎意识到，现代社会生活使贵族统治不可能了，因为它抛弃了服从感，而这是贵族统治所必须依赖的：

> 服从，在军事和官僚政府中如此被称道，但是对我们来说很快就会变得不可信了，就像耶稣会信徒的封闭策略已经是的那样……它注定会消失，因为它的基础正在消失：对无条件的权威、限定性的真理的信仰；即使在军事国家里，它也不能甚至通过物质压迫来产生，因为它源于那种从历史上继承下来的对威严的崇拜，就像对某种超离人性的（übermenschlichem）东西的崇拜一样——在更加自由的环境里，人们只是有条件地服从；此时的服从只是一个双方契约（gegenseitigen Vertrages）的结果，因而不对他们的利益造成损害。

在 450 节，尼采考察了所谓的新的政治构成形式，也就是政府和人

① 尼采：《全集》，卷三，页 160；《曙光》，187 节。

民统一，这是现代阶段的特点。他认为，在传统中，政府和人民的关系被理解为强大和高等的权力与弱小和低等的权力之间的关系，被理解为命令的权力和服从的权力之间的关系。因而——他认为——认为政府之成为人民的机构是推动历史前进的燃料，这样的观点必须作为有待考察的问题，并且要肯定和支持“谨慎慢速的前进”。因为那样一种观点会导致狂热和偏狭。

在这一阶段对政治的思考中，尼采把现代社会生活的最重要的发展看作是宗教的衰落和民主政治形式的兴起，而民主的政治形式是建立在对所有政府以及社会规则的不信任之上。既然宗教能够在个人失落和恐惧时抚慰他的灵魂，它就会对政府的持续有所贡献，就像它能够甚至在发生饥荒和战乱这样无休止的、普遍性的不幸时为个人的苦难提供意义一样。监护性的政府和对宗教的保留必然是共同存在的。然而，宗教开始衰落，国家的神圣基础也就动摇了，民主的冲动以基督教的世俗化形式来表达自己。一个被这种冲动支配的政府已经不再是一个神圣的秘密，而被转变成大众意志的纯粹工具，而其极端就是对所有形式的政府和社会控制都不信任（在无政府主义中）。在现代世界民主政治的兴起中，尼采既看到了正面的可能性也看到了反面的可能性。尼采认为，不管这个运动会如何，我们不应该把现代政体中私人(private person)的解放混淆于“个人(individual)”的解放：

> 国家的被漠视，国家的衰落，国家的死亡，私人的（我谨慎地不说：个人的）解放，是国家的民主观念的结果；而它的使命就在这里。当它完成了它的任务——这一点酷似人在母腹中就具有了诸多的理性和非理性——当它克服了旧毛病每次的故态复萌，人类的故事之书就会翻向新的一页。在此，将有许多新奇的故事可读，或许有一些还是美妙的……对政治领域中的神圣秩序的信仰，对国家存在的神圣秘密的信仰，也就是国家的宗教根源：如果宗教消失，国家不可避免地失掉其远古的伊希斯[Isis][①]面纱，不再能激起崇敬。切近看来，人民的统治从这个情感的王国中驱除了魔幻和迷信的最后残余；现

---

① 古代埃及司生育和繁殖的女神。——译注

代民主制是国家衰败的历史形式。[1]

在这一节中,尼采继续说,人的算计、利己主义这些品质——它们导致了现代政体的生成——应当进一步培养,因为它们代表着人的品质中发展的最好方面。他认为,如果国家已经不能适应这些品质的要求,那么别的更能适合它们生存的东西必须发明出来。然而,在这一阶段的作品中,尼采把自由主义和社会主义这些可能替代以宗教为基础的国家的政治意识形态都拒斥了。与那种建立在强大的传统和共同体精神之上的道德相反,自由主义称颂的是私人、而不是个人(对尼采来说,这并不意味着离开它所从属的整体)的自由,它最终培养了一种怯懦的群氓道德,造成了社会盲从。至于反对社会主义,在他思想发展的这一阶段中,是由于他认为:建立一种社会秩序其中每个人将由此获得真善美,这不过是一个幼稚的梦想。他认为,社会主义建立在一种关于"善人"的乐观主义上,它以为只要废除旧的秩序并释放人的所谓"自然冲动",这种"善人"就会从幕后出现。社会主义意味着一种新的专制的出现,因为,为了实现革命的计划,保证对所有公民的完全征服,使之处于它对社会生活的所有层次的控制中,它需要比以往任何的政治体制都要多的操作权力。他认为,因为企图要对社会进行革命的转变,社会主义需要把比以往任何的权力都要多的政治权力集中在国家的手中。而且,因为已经没有什么神圣权威或者宗教核准可以用来支持它的政治主张(除了无情行进的历史所给予的),社会主义被迫发明了它自己的宗教神圣(可能是以"科学社会主义"的形式),并使用了政治恐怖的最极端的形式。[2] 这是尼采在《人性的、太人性的》中阐述的。

在中期的著作里,尼采是站在谨慎、温和、启蒙的这一边。比如,在《人性的,太人性的》452 节里,他认为现代生活需要的不是"财产强制的再分配,而是精神的逐渐变革:正义感必须在每个人中慢慢增强,而暴力的本能必须慢慢变弱"。然而,尼采对社会主义的批判性描述,把它看作一种必须诉诸欺骗和恐怖的政治形式,这却跟后期他对自己伟大政治的贵族观念所进行的解释有着惊人的相似之处。在后期作品里,尼采对现代政治基本特征的考察没有这么精细。在中期作品里他

---

① 尼采:《全集》,卷二,页 302 - 307;《人性的,太人性的》,472。

② 同上,页 307 - 308;《人性的,太人性的》,473。

认识到民主政治的兴起具有培养一种新的社会政治情感的苗头和潜力，而在后期作品里，比如《善恶的彼岸》，尼采采用了纯粹马基雅维利式的权力和政治观念，把民主政治的兴起和对正义的渴望贬低为软弱无能者在与高贵强大者的斗争中的生理－心理表现。他指出民主政治的起源在基督教那里，而民主情感不过表达了被奴隶的道德起义植入历史的那种怨恨精神。尼采不再把民主制看作古代贵族制的一种可能的替代者，它的意义在尼采看来仅仅在于有可能成为一个培养暴君（在伟大精神领袖的意义上来理解）的场所。理解为什么尼采回转到他早期的贵族主义的关键之处是他早期未发表的关于希腊国家的文章中的一段文字。整个这篇文章的主要论点是，奴隶制恰好代表着高等、贵族文化的本质：这是一个真理，一个残酷、生硬、但是必然的真理。下面这段文字对理解尼采与卢梭政治思想的关系是至关重要的：

> 如果文化（Kultur）真的依赖于一个民族的意愿（Belieben），如果作为个人法则和界限的、个人逃脱不了的力量没有在此起作用，那么，对文化的蔑视，对精神贫穷的美化，对艺术权利的亵渎性破坏，就会不仅仅是被压迫的群众反对寄生虫一般的个人的一场起义；那将是摧毁文化之墙的同情在呼叫；正义的冲动，对平等受苦的要求，将吞没所有其他的思想。[①]

这段文字表明，对尼采来说，对高贵文化——其目标是艺术——的需要和要求，以及对民主文化——其目标是正义和同情——的需要和要求，这二者之间最终必须做出选择，因为二者不能协调统一。我们必须拥有其中之一，甚至可以说，我们必须牺牲其中一个以获得另一个。但是这个选择我们根本不能接受，就像我们不能接受霍布斯让我们在专制主义和无政府主义之间做出选择一样。

如果卢梭真的是主张一种简单的同情政治学，那么他的政治学很容易就会沦为尼采对现代政治批判性力量的牺牲品。但是他的政治学不应该被看得如此简单。卢梭的出发点是不平等对社会的统治带来的腐败和堕落。这里的不平等不是品质和社会地位的不平等，他认为这

---

① 尼采：《全集》，卷一，《古希腊国家》，页768。

样的不平等是任何社会都必然存在的,而是物质的不平等。这种不平等对社会的统治,不仅腐化富人也腐化穷人,它一方面导致虚荣的政治,一方面导致嫉妒怨恨的政治。而社会契约能够建立道德对社会的支配和一种新的社会训导——这些都以法律的统治和对个人自由的保护为基础;因而卢梭对社会契约的要求超越了这两种堕落的政治形式的腐化效果。因而,像尼采一样,卢梭把现代社会看作政治的衰败形式,国家已经变成了追求个人目的的纯粹工具,社会释放了私人但并未产生享有和实践道德自由的公民。卢梭的重要性在于,他并不是把政治合法性简单地放在同意的(这是一个消极的义务)概念基础上,而是放在自我立法的概念基础上,而自我立法的概念超越了资产阶级社会的狭窄的自我,预示着一种积极的义务。

Judith Shklar在一篇文章——在我看来是这最好的卢梭研究文章之一——中指出,卢梭对不平等的腐化效果的洞见,是建立在切身的个人经验上。卢梭的"重大决定"——把它的私人生活变成一个面向公众的叙述,作为对现代社会的控诉——是因为他相信他的生活对现代人来说具有极其重要的政治意义。[①] 卢梭作为一个"普遍的受害者"来说和写,一个"所有的"受害者或者"谁都不"是的受害者。人与人之间的认同——对卢梭来说,这将通过公意的形成而产生——并非简单地就是建立在对人类中的弱小者和卑下者的同情之上,毋宁说是建立在对自由的要求、对权力意志的要求之上——这里的"权力意志"是指生长和发展的意志、要求成为其所是——但在富人对穷人的残忍和兽性地镇压中被压制和消灭——的意志。卢梭的政治设想起因于这样的想法:个人不仅不能屈服于他出生的偶然性,而且必须反抗,并获得力量和伟大——这样的力量和伟大被不仅是强大者、而且还有富人的专制无常的统治所拒绝。如朱迪思·史克拉所言,这的确是被践踏者和被遗弃者的政治学。但这也是那种认识到了现代社会生活基本问题的人的政治学。

最终,卢梭的政治设想不能简单地看作同情的政治学,而必须看作在现代时期的正义的政治学。尽管他大力宣扬把同情作为产生团结的新的纽带,他还是很明白如果把同情作为一种社会力量会具有的缺陷。

① J. N. Shklar, *Jean-Jacques Rousseau and Equality*(《让-雅克·卢梭与平等》),载Daedalus, Summer(1978), pp. 13-25, p.14。

同情是一种短暂无常的感情。从自然本性上说，同情是无辜的，但是在社会中它会腐败并导致过度的 amour - propre[自爱]，正如 Shklar 所指出的那样，同情治疗我们的残酷和嫉妒，但是它也产生了新的依赖关联，"弱者附系于他们的捐助者，并没有获得力量，而后者则很快就因自己施舍的对象感到不可容忍的负担"。[①] 至于卢梭自己，比如说，他在《遐想》中承认自己太脆弱和易变，不能担当他偶尔的善行所承担的责任。同情的不明确的社会性质对卢梭来说，意味着不能以它作为基础以建立一种政治学。进而言之，政治学的基础只能依靠正义来提供。因为正义的产生依赖于客观的、中性的、非个人的社会行为规则的建立，而这样的规则按照可认识和被认可的伦理原则，得到慈善而又公平的管理。如史克拉所写，对卢梭来说，"我们需要义务和正义，它们建立在法律而不是感情上；感情把弱小者贬低为痛苦的客户"。[②] 我们需要同情，以克服我们所由以出生的偶然的社会位置(也就是富裕或贫困)给我们的限制，把我们团结在一起。但是这种团结一旦产生，我们只能在正义的基础上建立政治学。正义的目的是使个人独立。同情和虚荣对于形成持久、和平、和谐的社会关系都是有缺陷的。与尼采相反，卢梭表明，"命令"和"服从"之间的对立并不是政治生活的自然本性，而是能够通过形成一个民主政体被克服的。在这样的民主政体中，没有人服从，因为每个人都在命令。但是，卢梭对恰当政体的设想若是有意义的，那我们就要能够想象一种"我"和"我们"同一而不是对立的伦理生存模式。

卢梭政治思想的根本弱点是，它依赖于一个自然与人为之间站不住脚的区分，而这一点使他为他所设定的文明问题提出一个完全非历史的解决方案。比如说，在他的对公意的阐述中，我们发现他建立起来的是一个抽象、静止的意志，它只有靠情除社会的不同意见和革命(变革)精神来保持其道德的纯净，但这些要清除的对于社会的不断提高和克服来说都是基本的东西。卢梭的政治思想向我们关闭了人类状况深远的历史性质，因而是似是而非的。它从而也就掩盖了历史，设想了一

---

① 同上，p. 23。比较 Hannah Arendt, *On Revolution*(《论革命》), Lodon, Faber and Faber, 1963, pp. 83 - 94。在 p. 85 阿伦特写道，"作为道德的源泉"，同情"所具有的残酷性证明比残酷本身更要大"。阿伦特认为，如果说卢梭把"同情"引入了政治哲学，那么罗伯斯庇尔就是把它引入了报复的市场中的人。

② 同上。

个社会图景,在这样的图景中,变化和发展注定是不受欢迎、破坏社会的。

在企图把拯救的设想转换为政治的设想的时候,尼采的思想显示出其自己对待历史的怨恨方式。因为它也不允许生成的实现,而是力图控制构成历史的"可怕的偶然性",以拉开历史之弓,把它射向另外一个方向。就像施特劳斯所指出的那样,对尼采来说,现代人的碎片化、有缺陷这样的事实并不是由于其不变的本性,而应该被理解为仅仅是过去的遗产,是对发展到现在的整个历史的继承。尼采设想了这样一种对偶然遗产的历史拯救,这就是通过勇敢高贵的"伟大的政治"。"伟大的政治"将产生一种未来贵族,通过未来贵族的创造来拯救整个过去。但是如果我们的本性并不是某种被给予的、或者不变的东西,那么它必须被创造和意愿。正如斯特劳斯所指出的那样,这是被想象成为政治教义的永恒回归思想其真正含义所在:"如果超人可能,那么过去的回归,整个过去的回归,必须被意愿。"① 然而,由于把永恒回归这个明显是教育性质的学说,当作在培养一个复兴的贵族政治制度的任务中起驯育作用的角色,尼采把这个学说的真正的存在意义和重要性给废弃致残了。因为这样一来这个学说被物化为一个自然法则,成为一个(宗教)信仰的事情——比如当扎拉图斯特拉问我们信仰的理由和后果是什么的时候。这一点又表明了尼采的贵族政治概念——它必须依赖暴力、讹诈和欺骗以保持其统治的稳定性和持续性——的缺陷和不足。当转化成伟大政治学的一个原则时,永恒回归跟古代的贵族神话在尼采政治思想中承担了同样的角色。

然而,我认为,只有卢梭民主政体的设想,才能充分地使这样的个人伦理规训成为可能。尼采的贵族主义,为了建立超人的统治而求助于社会强制和使用专制的政治暴力,因为弱者,或"贫困者",就像卢梭指给我们而尼采也明白的那样,不会自愿地归入奴隶阶层(因而尼采的永恒回归在作为贵族主义政治学概念时,其弱点是它并不是从天上强加下来的)。而一种受到卢梭对正义的关注启发的民主政体将会提供一个政治空间,就像广场[agora]一样;在这样的场所中,个人的强大和

---

① Leo. Strauss, *Three Waves of Modernity*(《现代性的三次浪潮》),载 Strauss, *Political Philosophy: Six Essays*(《政治哲学——六篇论文》),H. Gilden (ed.), Indianapolis, Bobbs-Merill, 1975, p. 97。

弱小、勇气和同情，连同生存的痛苦和悲剧，能够被检验出来，能够通过检验被识别并不断地达到自我克服。因而对于酒神经验——人与自然之间和人与人之间的统一——有必要用一个政治的理解，一个在悲剧的但又是勇敢和同情的民主视界中的理解，来代替那种仅仅是美学的理解。

在对政治的本性的思考中，尼采分享了那种激发了现代政治学的错觉，也就是以为能够控制历史过程并把它置于人的意志的掌握之中。如 Erich Heller 以其卓越的洞见所说的那样，永恒回归学说是“极端的史诗哲学，到了弥天之荒谬的程度，是对每时每刻流逝之恐惧的一种宇宙学治疗”。[①] 辩正所有时代的那种人——超人——其美丽的(而非崇高的)景象，将在这个史诗时期之外诞生。而在这个史诗时期中，我们“先驱者”要牺牲现在和我们自己，去从事一个疯狂的实验，以期产生伟大的、“必将在某一天来临的”拯救者。[②]

在这项对尼采的道德和政治思想的研究中要达到的主要结论是，在尼采那里，伦理和政治的关系是自相矛盾的。在他对文明问题追问的历史洞见与他为回应虚无主义的特殊历史疑难所发展的政治设想之间，存在着巨大的不协调。因为他的伟大政治并没有回应怨恨的形而上学——也就是政治异化的经验——兴起的主要原因。一方面，在扎拉图斯特拉“下山”的故事中，新价值的创造和立法的问题以现象学的方式展示出来，保证了扎拉图斯特拉的说教不是作为一种新的形而上学强加下来的。另一方面，在伟大政治的观念中，哲学和政治结合在一起建立超人的有力统治时，尼采给我们的是追求至高地位的贵族意志，它要依赖于暴力政治，而与扎拉图斯特拉“下山”的伦理含义相抵触。在扎拉图斯特拉“下山”的故事里，重点是勇气和担当责任的伦理学；然而，在伟大政治的观念中，重点是暴力和信仰。尼采的正义只是对强者而言：弱者(即便他们是贫困和被压迫的吗?)必须灭亡。

卢梭和尼采都追求一种对深深陷人矛盾的自由主义政治文化进行变革的形态。很明显，二者都把自由主义当作依赖于原子式个人主义

---

① E. Heller, *The Importance of Nietzsche: Ten Essays*(《尼采的重要性——十篇论文》), Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 185。

② 关于尼采伟大政治的一些恐怖的、末世学的方面，见他写的最晚的笔记之一，《全集》卷十三(遗稿 1887-9), 25[1], 页 637-638。

的一种政治文化,而一种真正竞争的、能够使或者德行或者伟大得到提高的文化不能付诸实现。我认为,卢梭是重要的,因为他如此清晰地看到,现代人的面临的主要问题是他们作为资产阶级的个人而生存。他思想的最大矛盾是:为了经受如此根本的道德转变,现代人将必须在接受法律之前就已经是他通过法律将会变成的样子。尼采的道德和政治思想也有同样的矛盾。他也是要求一种变革的政治学,其中,现代的个人(Mensch)能够通过一个"毁灭"与"渡过"的过程提升自己去承担更高的任务和责任(Übermensch[超人])。但是培养这种个人的条件——悲剧文化——在现代自由社会里是不存在的。正如尼采在《快乐的科学》354节所说,问题是"我们"已经不再是社会的材料。卢梭和尼采之间在关于一种变革政治学的问题上的最重要不同在于:与卢梭相反,尼采愉快地接受并肯定了立法者任务的根本的非道德性。这是卢梭和尼采之间在关于一种变革形态的政治学这一点上最重要的区别。尼采确实是他宣布的那样:一个彻底的非道德主义者。

尼采把自己描述为"反卢梭"的人,通过对这其中的含义的考查,看来我们可以在同情的政治学与权力意志的政治学——二者都声称正义在自己这边,都声称是在言说"自然的声音"——之间径直做一个选择了。

结　语

> 那罪恶的人、不幸的人、异样的人——所有这些人，也都应当有他们的哲学，有他们的好权利，有他们的晴空万里！同情，他们是不需要的……他们也不需要忏悔，也不需要用咒语把他们的灵魂召唤回来，也不需要原谅他们的罪。但是，他们需要一种新的正义！
>
> 尼采，《快乐的科学》，289

无庸置疑，卢梭，这位在描绘自己时并非那么谦虚的人，作为关注现代人之悲惨与不幸的哲学家，在他的生命中经历和承受了怨恨精神的剧烈发作。卢梭企图把文明问题——人是否由于文明而进步的问题——置于无感情色彩的哲学家的冷静考察之中，而结束于对现代文明道德崩溃的诅咒般的控诉。是历史培养和驯化了人类动物，把一种受限制的、愚蠢的动物转变为一种道德和理性动物。然而，卢梭对历史的态度却是极度模棱两可的。一方面，他悲叹虚荣与怨恨的支配性——这是由于富人对穷人的腐败、衰朽的统治所造成的——而另一方面他又承认，只有经历社会发展的进程，人类动物才能成为一种道德存在物，一种拥有最高自由即道德自由的存在物。卢梭发现自己落入了陷阱之中，因为他认识到，“返回到过去”根本是不可能的，而由于他把衰退视为时间的法则，视为“生成”的无情本性的不可避免的后果，他看不到前进的道路。所有事情都只是徒劳的吗？我们注定没有出路了吗？卢梭将自己视为腐朽社会的受害者，他公然宣称，被压迫与被践踏者的怨恨，来源于现代社会不公平的经济与政治结构。

已经有许多对卢梭生活的心理学研究，来证明他的文明人批判的不可信。尼采的有趣之处在于，他把卢梭的失败归因于其道德主义和浪漫主义。对尼采来说，卢梭是道德伪君子的最好典范，因为，在企图暴露腐朽社会的虚伪性时，他自己对真实的要求造成的是对托辞和欺

骗的鼓吹。卢梭否认了利用暴力的合法性,而没有否认托辞的合法性,由此,他成为恰恰是他所鄙视的、被他当作所有人类邪恶发源地的虚伪的鼓吹者。[①] 在《曙光》的一段文字中,尼采极富洞察力地注意到,卢梭只有在孤独中才能找到幸福,因为只有在孤独中他才能自由地作恶:

> "只有孤独的人才是邪恶的!"狄德罗如是喊道,而卢梭立刻觉得自己受到了致命的冒犯。这说明,他内心里承认,狄德罗说的是正确的。确实,在社会中,在群体生活中,每种邪恶的倾向都不得不使自己受制于最严厉的约束,带上如此众多的面具,如此经常地躺在普罗克汝斯忒斯之床上,以至于我们只能说恶人是一个殉道者了。在孤独中,所有这一切都不复存在。邪恶者在孤独之中达到了他邪恶的极端。[②]

在卢梭开始其理智生命时,他为人类描绘了一幅文明的画像,这幅画像在文明眼前谴责了文明;而在结束其生命时,卢梭被他曾称为"一群幸福的奴隶"的人类,视为一个小丑。在这样的背景中,我们可以理解为什么尼采用一系列公开的问号,来展示扎拉图斯特拉的身份,为什么他向"所有人"和"没有人"传达他的教诲;这不仅是一个理智良心的问题,而且也是一个人格诚实的问题。

我们可以说,如果纯粹从心理学角度来解读卢梭,便会完全看不到卢梭所界定的主要的现代政体问题,即政治合法性问题,也是关于正义社会本性的问题,以及如何阻止现代政治的衰败,防止它衰落到富人与穷人之间经济斗争的层次的问题。尽管卢梭公意公式有其各种各样的不足,尽管其中有着专制主义的意味,但他提出的现代政体的正义问题,对于我们理解现代社会的困境与冲突来说,还是根本性的东西。

我们反思一下卢梭悲剧性的一生所表现出来的反叛精神,就可以发现一个关键性的问题,这就是:对正义的要求是否仅仅为那种卑劣的复仇情感所激发,也就是说,对正义的要求是否只是一种表面现象,在

---

① 关于卢梭的所谓精神病,见于 W. H. Blanchard, *Rousseau and the Spirit of Revolt、A Psychological Study*(《卢梭与革命精神:一项心理学研究》), Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967, pp. 217 - 227。

② 尼采:《全集》,卷三,页 293;《曙光》,499。

这表面之后，虚弱的个体掩藏了其缺陷并谴责他者即社会，而他的这种谴责又是因为他的所有的疾病，以及那种被他等同于世界的疾病的东西，尼采当然就是这样来解读卢梭的；这个问题或者是：对正义的要求是否是一种对新的社会与生存秩序的真正要求。在其对人类革命的经典研究中，加缪以一种明显是俄罗斯人的气质主张，反叛精神只存在于一种“理论上的平等掩盖了事实上的巨大不平等”的社会秩序之中。如何使反叛精神同怨恨精神区分开来？加缪认为，怨恨是嫉妒的、贪婪的，而反叛主要动力则是“充盈的活力和能量”；怨恨者嫉妒他们没有的东西，而反叛者则着手捍卫他们的信仰；怨恨是一种“罪恶的分泌物，装在一个密封的容器中，是长期无能的结果”，而反叛则移去了封盖，允许整体的存在进入游戏中。怨恨是被动的，而反叛是主动的。[①] 这不就是卢梭的精神吗？这不就是一个这样的人的精神吗：其生命尽管有着可怕的虚伪，尽管充满着同情，却代表着一种努力，一种捍卫现代文明决意要毁坏的东西，即人（且不仅限于人）的生命之尊严的努力？最后，加缪说，我们必须警惕我们的反叛，因为我们必须要知道我们对法律的超越之限度。不能把反叛行为简单地等同于为个人权利作斗争，因为，蕴含在每个反叛行为之中的肯定精神，达到了某种超越个体、把个体从孤独之中移离出来的东西。因而，反叛行为必须建立在人的团结与政治友爱基础之上，然而，一旦团结与友爱被破坏，反叛行为就成为致命之恐怖的一个同谋：

> 在思考一个反叛行为的结果时，我们应当说出，它是否时时保持了其对先前高贵承诺的信念，或者说，它是否由于疲惫或愚钝，忘记了它自己的目的，而堕入专制或奴性的泥潭。[②]

尼采对历史问题的回应，是一个引人入胜又极有启发性的回应。他准备落入危险的深渊，然后再升至巍峨的冰山。他开启了一种非道德神正论，按照这种神正论，“生命”与历史合二为一，因为二者都是非

---

① A. 加缪：《反叛者》，A. Bower 译，Middlesex，Penguin，1971，p. 23。

② 同上，pp. 27–28。

道德的。[①] 他认为,这个超越善恶的立足点能够使他克服卢梭在历史问题上陷入的困境,因为,前进的道路不过就是更进一步地培养恶。历史不能毫不含糊地被读解为人进化为道德存在物的故事,这一事实,对尼采来说并不是太大的问题。比如,让我们来考察一下《人性的,太人性的》中这段极有揭示意义的文字:

> 历史的声音:总体上来讲,历史似乎在天才之生产的问题上提供如下的教育作用:鞭打人,折磨人——因而它唤起了嫉妒、仇恨与竞赛的感情——把人限制在一个范围中,使一个人反对另一个人,一个国家反对另一个国家,如此这般,几百年持续不断;然后就会有这样的可能性,一个似乎是由那种可怕的能量所释放的火花,被点燃了,天才之光突然绽现,散发出绚丽的光彩;意志,此时就像一匹被驭者的马刺刺中的马,勃然爆发,一跃而进入到另外一个领域——一个明白了天才如何生产的人,一个从而要用自然通常所用的方式来进行这个过程的人,必将恰如自然一样邪恶与无情。[②]

然而,尼采对历史问题的思考,是按照一个抽象的、容易引发偏见的生命概念来进行的,这种生命概念即权力意志与自我克服。按照这种生命概念,成为历史的过去,既没有在未来的拯救行为中获得补偿,也没有简单地被遗忘掉,而是被忽视了。这一点,只要看一看尼采把被压迫者的吁求归结为奴隶反叛的生理学表达就很明白了——在尼采看来,这样的奴隶革命,充斥着对强者的力量与高贵的怨恨。尼采对超人的信念,不是一种盲目与盲信的宿命论吗?不是一种认为凡出自"善"的总是一种更深的"恶"的宿命论吗?二十世纪中那些灾难性事件中的

---

① 注意到下面这一点是很有意思的。在1880年代遗稿的一则笔记中,尼采事实上承认,他的思想终结于一种神正论,也就是终结于对世界的绝对肯定,但肯定的理由,却是先前使人否定世界的理由。对世界的肯定,作为"实际可能达到的最高理想",是尼采用"有力量的悲观主义"来描述其狄奥尼索斯哲学的用意所在。这种肯定是人类不再需要"将疾病正当化"的最高文化之标志,因为人类已经有足够的强大与勇敢,从而可以在可怕的事物中、在模棱两可的事物中、在充满诱惑力的事物中获得快乐。见《权力意志》1019,及1886年为《悲剧的诞生》所附的序言"自我批判的尝试",特别见第1节。

② 尼采:《全集》,卷二,页195;《人性的,太人性的》,233。

主要角色对尼采作品与理念的使用与滥用，证明了这样的论断。因为，即使不能为尼采贴上法西斯主义的标签（在我看来这样做是不恰当的），我们也不能否认，尼采的政治思想完全允许这种滥用的可能性——确实，我们一定不能否认这一点，而是要对此进行思考，并为之心痛。如果对于经历了虚无主义的人来说，一个小丑就足以致命的话，那么，尼采的"伟大政治"这样的马基雅维利式概念——这种概念不为暴力经济设置所限制，以使人类能够得到更进一步的培养和提升——就为心中充满复仇与怨恨的人，提供了为使他们的专制统治正当化而需要的东西。这样，在历史中，尼采关于超人统治的高贵想象就发生了变质，变成一群亚人的统治。但是，我们可以问，由于没有回应卢梭这样的现时代重要人物所提出的合法性与正当权力本性的问题，尼采是不是鼓励了这种对他政治思想的滥用呢？

正如我已表明的那样，尼采用一种相当特别的方式，将正义理解为权力意志。正义不仅超越于善恶，还超越于弱者的要求，超越于怜悯。但是尼采本人就破坏了这种立场的一致性。他要通过一种伟大的政治，驾驭历史中的力量，从而产生超人，并由此获得一种可能的拯救。然而，如果强者的要求可以合法化，可以成为一种正义的要求，被压迫者的吁求不也是可以被认可的吗，不也是一种正义的权力意志的声音吗？尼采拒绝了用社会契约来建立政治权威或政治主权合法性的观念，他认为这是要使强有力的、独立的人服从于一个契约，而契约只是用来应对弱者的恐惧与不安全感的，弱者要求一种社会秩序，来保护他们的一致与胆怯。这样，现代的社会契约充其量不过是一种奴隶的道德反叛了。然而，尽管尼采对现代政治的诸多批判是异常尖锐的，但他的思想最终依赖于"生命"与历史之间的一种抽象的、不可调和的对立：生命为自我克服的法则所管辖，并且这样的生命是高贵与强有力者的生命，而历史则是怨恨者、无能者的胜利，是通往弱者与卑贱者之权力的征程。要从尼采的这种困境当中走出来，就要服从自然（作为权力意志的"生命"），以征服历史，加缪是最早认识到这一点的人之一。[①] 尼采企图用一种更高的正义（全景式的权力意志）的名义来抑制历史，然

---

① 加缪：《反叛者》，页71。加缪在马克思与尼采之间作了一种很有启发性的比较，他说，马克思的思想是为了服从历史而征服自然，而尼采的思想则是为了保证对自然（非道德的，超越善恶的）的服从，而征服历史。

而他犯了纪念碑式历史解读的错误和愚蠢，而这正是他在关于历史的不合时宜的考察当中警告人们不要去犯的错误和愚蠢。这一点，可能是一个极大的讽刺，也是一个极大的悲剧。由于遗忘和忽视了“过去”的关键方面，尼采的思想能够被那些有勇无谋者和狂热分子所滥用。他的伟大政治的幻景，他关于超人之培养的幻景，不单单是激励了那些有天赋的利己主义者和大幻想家，也激励了无能者和慵懒者。

我认为，把卢梭对正义的要求解释为不过是隐藏的怨恨，把他声称的对人类的爱理解为一种对某种普遍事物的爱，目的是逃避对任何具体个人的爱，这尽管是一种颇有诱惑力的解读，但最终是根本错误的解读。卢梭的失败在于他没有获得知识与生命之间的良好结合，而这正是他终其骚乱的一生要追求的东西。但他的失败是有启发意义的，因为，按照尼采对让－雅克本性的冷静一些的反思——这是他的冷静反思之一，其中的说法也同样适合尼采本人——“伟大思想家最好的美德，是大度，他以这种美德，作为一个知识人，勇猛无畏地，还经常带着一些尴尬，经常带着一种神圣的嘲弄，而且微笑着——奉献出自己和自己的生命。”[①] 作为一个知识人，一个道德伪君子，作为一个失败的生命，一个被其可怕的怨恨与多疑症打断的生命，然而同时也作为一位正义与自由的鼓吹者，卢梭，向我们所有人言说——或者也不对任何人言说。同样，尼采献身于其悲剧性思想事业，也有着同样的启发意义：他的献身向我们表明了法律破坏者所要面对的巨大风险，表明了，创造新事物、并否认新事物的创造必须受道德界限的限制，会带来什么样的危险。尼采的超人幻景，并未受到一种历史的目的或历史的诸目的(Zwecken)概念的激励，不管这种概念是目的王国，还是正义的社会。相反，为了一种更高的正义——自称超越善恶的更高正义——这样一种事业，他牺牲了所有事物，包括我们对自由与解放的要求。在《曙光》第14节，尼采说道，每个发现自己“处于孤独与躁动不安之中”的心灵，都被怀疑所消耗，因为，如果一个人“杀死了法律”，法律就会“刺痛”他，就像“尸体刺痛活人一样：如果我不过就是法律，那么我就是所有人当中最卑劣的人了”。要破坏法律，人必须不仅要处于与法律同等的地位，而且还要比法律更加伟大。但是对尼采来说，成为他之所是，意味着他的生命必须结束于关于疯狂的终极知识。在尼采看来，我们根本

① 尼采：《全集》，卷三，页276；《曙光》，459。

不能获得任何拯救，我们能够获得的只是权力意志之间的斗争的永恒回归——强者的权力意志与弱者的权力意志之间，主人的权力意志与奴隶的权力意志之间，自称超越了怨恨的正义的权力意志，与伪装为正义的怨恨的权力意志之间。尼采要寻求的并不是历史的目的，而是一种悲剧文化的诞生；在这种悲剧文化中，人们拥有力量与意志去生活，并且这样的力量与意志，能够使他们意求其生存的虚无主义状态永恒地回归，能够使他们欢悦地肯定：生命最终是没有意义的，最终是不能得到证明的。尼采让我们进行战争，让我们投入战斗和斗争，以创造新的、独一无二的事物，但又让我们不为斗争所苦，因为，受苦会导致负罪感，会使破坏性的能量令人生畏地爆发。因而，按照尼采的这种幻景，我们要做的是，如尼采在《善恶的彼岸》第 225 节所说，重新建立"伟大受苦的训练"。人既是"被造物"，又是"创造者"，换言之，人既是材料、无节制、混沌、泥土，又是创造者、赋型者与"锤子的坚硬"。要检验人有没有勇气，就要看他是否有力量肯定存在于人当中的创造者，或者看他是否屈服于他的虚弱，是否为存在于人当中的被造者而感到同情。在尼采看来，要肯定人的创造性潜能，要通过肯定生存的虚无主义与悲剧性状态而创造新事物，就要学会如何克服卢梭所提出的文明问题。他对此一问题的解决办法，如我已经表明的那样，是克服对存在于人当中的被造者的同情，并培养对存在于人当中的创造者的勇气。然而，对我们来说，问题是，尼采用一种"反卢梭"立场提出的道德自我克服的任务概念，是否是一种错误的、虚假的立场，而这种立场则迫使我们在自由与伟大之间、在同情与权力意志之间做出一种不必要的、也是不可接受的选择。

卢梭与尼采都在其最美好与最安静的时刻，向我们表明，解放的道路是自我教育，通过这种自我教育，我们可以追溯我们的真实需要，组织和驯化我们所是的"混沌"，并认识到，只有通过社会团结，我们才能获得意愿、思想与行为的统一。我们必须创造新的事物，而在这种创造中，我们不能遗忘或无视过去的恐怖与苦难，而是要拯救过去，拯救所有的"曾是"，承认"过去"是任何对未来的创造性意愿所必需的条件，承认"过去"需要的是一种自我克服的劳作，因为只有小丑才会认为"过去"是可以越过的。但尼采在一点上是正确的：他指出，为了获得一种解放的、创造性的意愿，必须要肯定自我克服任务之中的矛盾，必须要认识到人的创造性生存之中的悲剧性状态。因为，为了要做到仁爱，我

们可能必须是残忍的，为了成为正义的，我们[对人对事]可能必须是有差别的，为了成为有道德的，我们会被迫表现出不道德的样子。但是，我们的目的是什么？我们的手段又是什么？那将我们所创造的法典带到山谷，并铭刻于男人与女人们的慈悲、勇敢的心之上的，我们的兄弟们，他们在哪里？狮子已经怒吼了，我的孩子就在身边，但是，“我们”是谁？

参考文献

这些参考文献包括了本书所引用的所有作品，另外还有我在准备本书时使用过的大量论文与研究作品。

This bibliography includes all the works cited in the notes as well as a number of essays and studies I have found useful in preparing this book.

Abel, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1984.

Abel, G. and Salaquarda J. (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1989.

Alderman, H., *Nietzsche's Gift*, Athens, Ohio University Press, 1977.

Allison, D. B. (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

Ansell-Pearson, K., 'The Exoteric Philosophy of Friedrich Nietzsche', *Political Theory*, 14:3 (1986), pp. 497–505.

'Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism', *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), pp. 310–40.

'Nietzsche: A Radical Challenge to Political Theory?' *Radical Philosophy*, 54 (1990), pp. 10–19.

'Nietzsche the Rebel', *The Jewish Quarterley*, 139 (1990), pp. 27–32.

'The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory', *Nietzsche-Studien*, 20 (1991), pp. 267–84.

'Nietzsche on Autonomy and Morality: the Challenge to Political Theory', *Political Studies*, 34:2 (June, 1991), pp. 270–87.

'Nietzsche and the Problem of the Will in Modernity', in K. Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge, 1991, pp. 165–92.

Ansell-Pearson, K. (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge, 1991.

Arendt, H. *On Revolution*, London, Faber and Faber, 1963.

The Life of the Mind. Volume Two: Willing, London, Secker and Warburg, 1978.

Aristotle, *Politics*, tr. S. Everson, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Ball, T., 'The Picaresque Prince. Reflections on Machiavelli and Moral Change', *Political Theory*, 12:4 (1984), pp. 521–36.

Barnard, F. M. 'Will and Political Rationality in Rousseau', in J. Lively

and A. Reeve (eds.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, London, Routledge, 1989, pp. 129–49.
Bennholdt-Thomsen, A., *Nietzsches 'Also sprach Zarathustra' als Literarisches Phaenomen*, Frankfurt, Athenaeum, 1974.
Bergmann, P., *Nietzsche. The 'Last Anti-political German'*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
Bergoffen, D. B., 'Why A Genealogy of Morals?' *Man and World*, 16 (1983), pp. 129–38.
Bernstein, J. Andrew, *Nietzsche's Moral Philosophy*, London and Toronto, Associated University Presses, 1987.
Blanchard, W. H., *Rousseau and the Spirit of Revolt. A Psychological Study*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967.
Blanchot, M., 'Nihilism. The Limit of Experience', in D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 121–9.
Blitz, M., 'Nietzsche and Political Science: The Problem of Politics', *Symposium*, 28:1 (1974), pp. 74–86.
Blondel, E., 'Nietzsche: Life as Metaphor', in D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 150–76.
'Nietzsche's Style of Affirmation: The Metaphors of Genealogy', in Y. Yovel (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, pp. 132–47.
Bloom, H. (ed.), *Friedrich Nietzsche*, New York, Chelsea House Publishers, 1987.
Brandes, G., *Friedrich Nietzsche*, London, Heinemann, 1914.
Brennecke, D., 'Die blonde Bestie, Vom Missverständnis eines Schlagworts', *Nietzsche-Studien*, 5 (1976), pp. 113–45.
Brose, K., *Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1973.
'Nietzsches Verhältnis zu J. S. Mill', *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), pp. 152–74.
Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie, Bonn, Bouvier Verlag, 1990.
Buddhist Scriptures, selected and translated by Edward Conze, Middlesex, Penguin, 1959.
Bueb, B., *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1970.
Camus, A., *The Rebel*, tr. A. Bower, Middlesex, Penguin, 1971.
Cantor, P., 'Friedrich Nietzsche: the Use and Abuse of Metaphor', in D. S. Miall (ed.), *Metaphor. Problems and Perspectives*, Brighton, Harvester Press, 1982, pp. 71–89.
Cartwright, D. E., 'Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity', *Journal of the History of Ideas*, 45 (January–March 1984), pp. 83–98.
Cassirer, E., *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, tr. P. Gay, Bloomington, Indiana University Press, 1954.
Rousseau, Kant, and Goethe, Two Essays, Connecticut, Archon Books, 1961.
Caygill, H., 'Affirmation and Eternal Return in the Free-Spirit Trilogy',

in K. Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London, Routledge, 1991, pp. 216–40.
Chapman, J. W., *Rousseau. Totalitarian or Liberal?*, New York, Ams Press, 1968.
Charvet, J., *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
Cobban, A., *Rousseau and the Modern State*, London, Allen and Unwin, 1964.
Colletti, L., *From Rousseau to Lenin*, tr. J. Merrington, London and New York, New Left Books, 1972.
Colman, J. S., 'Nietzsche as *Politique et Moraliste*', *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 549–74.
Connolly, W. E., *Political Theory and Modernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
Conway, D. W., 'Solving the Problem of Socrates. Nietzsche's *Zarathustra* as Political Irony', *Political Theory*, 16:2 (1988), pp. 257–80.
'Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's Revaluation of Values', *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20:3, (October 1989), pp. 211–24.
Cranston, M. and Peters, R. S. (eds.), *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1972.
Cropsey, J. and Strauss, L. (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1987 (third edition).
Dannhauser, W. J., 'Friedrich Nietzsche' in J. Cropsey and L. Strauss (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1987, pp. 829–51.
Deleuze, G., *Nietzsche and Philosophy*, tr. H. Tomlinson, London, Athlone Press, 1983.
'Nomad Thought', in D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 142–50.
Dent, N. J. H., *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
Derathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps* (1950), Paris 1979.
Derrida, J., *Of Grammatology*, tr. G. C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.
Spurs. Nietzsche's Styles, tr. B. Harlow, Chicago, Chicago University Press, 1979.
'Otobiographies. The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name' in H. Bloom (ed.), *Friedrich Nietzsche*, New York, Chelsea House Publishers, 1987, pp. 105–34.
Detwiler, B., *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
Diprose, R., 'Nietzsche, Ethics, and Sexual Difference', *Radical Philosophy*, 52 (1989), pp. 27–33.
Donnellan, B., *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, 1982.

Duffy, M. F. and Mittelman, W., 'Nietzsche's Attitude Toward the Jews', *Journal of the History of Ideas*, 49:2 (April–June 1988), pp. 301–17.

Ellenburg, S., *Rousseau's Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1976.

'Rousseau and Kant: principles of political right', in R. A. Leigh (ed.), *Rousseau after two hundred years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Emerson, R. W., *Selected Essays*, ed. L. Ziff, Middlesex, Penguin, 1982.

Fetscher, I., *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

Fischer, K. R., 'Nazism as a Nietzschean Experiment', *Nietzsche-Studien*, 6 (1977), pp. 116–122.

Forbes, I., 'Rousseau and Nietzsche: The Philosopher as Legislator', unpublished MA thesis, University of Adelaide, 1979.

Foucault, M., 'Nietzsche, Genealogy, and History' in Foucault, *Language, Counter-Memory, and Practice*, tr. D. F. Bouchard and S. Simon, Oxford, Basil Blackwell, 1977.

Power/Knowledge. Selected Writings and Interviews 1972–77, ed. C. Gordon, Brighton Harvester Press, 1980.

'Technologies of the Self' in Luther H. Martin et al. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, London, Tavistock, 1988, pp. 16–50.

Fralin, R., 'Rousseau and Community: the role of custom in social change', *History of Political Thought*, 7:1 (1986), pp. 131–51.

Freud, S., *Civilization and Its Discontents*, Middlesex, Penguin, 1985.

Gerhardt, V., 'Das "Princip des Gleichgewichts". Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche', *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), pp. 111–33.

'Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik', in G. Abel and J. Salaquarda (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1989, pp. 417–47.

Gerrantana, V., 'The Citizen of Geneva and the Seigneur of Ferney', *New Left Review*, 111 (1978), pp. 66–77.

Gillespie, M. A. and Strong, T. B. (eds.), *Nietzsche's New Seas*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

Golomb, J., 'Nietzsche's Phenomenology of Power', *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), pp. 289–305.

'Nietzsche's Judaism of Power', *Revue des études juives*, 147 (July–December 1988), pp. 353–85.

Gossman, L., 'Time and History in Rousseau', *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century*, 30 (1964), pp. 311–49.

Haar, M., 'Nietzsche and Metaphysical Language', D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 5–37.

Haase, Marie-Luise, 'Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im Zarathustra-Nachlass 1882–85', *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), pp. 228–45.

Habermas, J., 'The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading *Dialectic of Enlightenment*', *New German Critique*, 26 (1983), pp. 13–30.
Hall, J. C., *Rousseau. An Introduction to his Political Philosophy*, London, Macmillan, 1973.
Hamacher, W., '"Disgregation of the Will": Nietzsche on the Individual and Individuality' in H. Bloom (ed.), *Friedrich Nietzsche*, New York, Chelsea House Publishers, 1987, pp. 163–93.
Hegel, G. W. F., *Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1967.
Phenomenology of Spirit, tr. A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977.
Heidegger, M., 'Who is Nietzsche's Zarathustra?' tr. B. Magnus, in D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 64–80.
'The Word of Nietzsche: "God is Dead"', in Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tr. W. Lovitt, New York, Harper and Row, 1977.
Nietzsche. Volume One. The Will to Power as Art, tr. D. F. Krell, London, Routledge, 1979.
Nietzsche. Volume Two. The Eternal Recurrence of the Same, tr. D. F. Krell, New York, Harper and Row, 1985.
Nietzsche. Volume Three. The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics, tr. J. Stambaugh, F. A. Capuzzi, D. F. Krell, San Francisco, Harper and Row, 1987.
Nietzsche. Volume Four. Nihilism, tr. F. A. Capuzzi, San Francisco, Harper and Row, 1982.
Heller, A., *Beyond Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
A Philosophy of Morals, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
Heller, E., *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*, Chicago, Chicago, University Press, 1988.
Heller, P., 'Nietzsche in his relation to Voltaire and Rousseau', in J. C. O'Flaherty (ed.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, North Carolina, Chapel Hill, 1976, pp. 51–88.
Higgins, K., *Nietzsche's Zarathustra*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.
Hobbes, T., *Leviathan*, Middlesex, Penguin, 1981.
Hollingdale, R. J., *Nietzsche. The Man and his Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.
Horowitz, A., *Rousseau, Nature, and History*, Toronto, Toronto University Press, 1987.
Houlgate, S., *Hegel, Nietzsche, and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Hoy, David C., 'Nietzsche, Hume, and Genealogical Method', in Y. Yovel (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1986, pp. 20–39.

Ihering, Rudolf von, *Law as a Means to an End*, tr. I. Husik, New York, Augustus M. Kelley, 1968.
Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche: Biographie*, 3 vols. München, Carl Hanser Verlag, 1978.
Jaspers, K., *Nietzsche. An Introduction to his Philosophical Activity*, tr. C. F. Wallraff and F. J. Schmitz, Tucson, University of Arizona Press, 1965.
Kant, I., *Critique of Pure Reason*, tr. N. K. Smith, London, Macmillam, 1950.
On History, tr. L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963.
Groundwork of the Metaphysic of Morals, tr. H. J. Paton, New York, Harper and Row, 1964.
Kariel, H. S., 'Nietzsche's Preface to Constitutionalism', *Journal of Politics*, 25 (1963), pp. 211–25.
Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, and Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1974 (fourth edition).
Kaulbach, F., *Sprachen der ewigen Wiederkunft*, Würzburg, Königshauser und Neumann, 1985.
Kavanagh, T. M., *Writing the Truth. Authority and Desire in Rousseau*, Berkeley, University of California Press, 1987.
Kemal, S., 'Some Problems of Genealogy', *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), pp. 30–43.
Kerger, H., *Autorität und Recht in Denken Nietzsches*, Berlin, Duncker and Humblot, 1968.
'Normativität und Selektivität der "Willens-Kausalität" bei Nietzsche', *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), pp. 81–112.
Kimmerle, G., *Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, Tübingen, Konkursbuchverlag, 1983.
Klossowski, P., 'Nietzsche's Experience of the Eternal Return', in D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 107–20.
Kramer, H., *Nietzsche und Rousseau*, Leipzig, R. Noske, 1928.
Krell, D. F. and Wood, D. (eds.), *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation*, London, Routledge, 1988.
Kreuger, J. 'Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis', *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978), pp. 435–44.
Kuenzli, R. E., 'The Nazi Appropriation of Nietzsche', *Nietzsche-Studien*, 12 (1963), pp. 428–35.
Kuhn, E., 'Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriff', *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), pp. 253–79.
'Cultur, Civilisation. Die Zweideutigkeit des "Modernen"', *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), pp. 600–27.
Lampert, L., 'Heidegger's Nietzsche Interpretation', *Man and World*, 17 (1974), pp. 353–78.
'Harold Alderman, *Nietzsche's Gift*', *International Philosophical Quarterly*, 18:4 (1978), pp. 471–81.
'Zarathustra and His Disciplies', *Nietzsche-Studien*, 8 (1979), pp. 309–33.

Nietzsche's Teaching, New Haven, Yale University Press, 1987.
Leigh, R. A. (ed.), *Rousseau after two hundred years*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
Leonard, J., 'Public versus Private Claims. Machiavellianism from another Perspective', *Political Theory*, 12:4 (1984), pp. 491–506.
Levine, A. M., *The Politics of Autonomy. A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract*, Amherst, University of Massachussetts Press, 1976.
Lingis, A., 'The Will to Power', in D. B. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 37–64.
Lively, J. and Reeve, A. (eds.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, London, Routledge, 1989.
Locke, J., *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Love, N. S., *Marx, Nietzsche, and Modernity*, New York, Columbia University Press, 1986.
Löwith, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Widerkunft des Gleichen*, Stuttgart, 1956.
From Hegel to Nietzsche, tr. D. E. Green, London, Constable, 1964.
Lukács, G., *History and Class Consciousness*, tr. R. Livingstone, London, Merlin Press, 1971.
Luke, T. W., 'On Nature and Society: Rousseau versus the Enlightenment', *History of Political Thought*, 5:2 (1984), pp. 211–43.
MacAdam, J. L. '*The Discourse on Inequality*' and '*The Social Contract*', in J. Lively and A. Reeve (eds.), *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, London, Routledge, 1989, pp. 113–29.
Machiavelli, N., *The Prince*, tr. G. Bull, Middlesex, Penguin, 1981. *Discourses*, tr. L. J. Walker, Middlesex, Penguin, 1983.
MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981.
MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
Magnus, B., 'Nietzsche's Eternalistic counter-Myth', *Review of Metaphysics*, 26:4 (1973), pp. 604–16.
Nietzsche's Existential Imperative, Bloomington, Indiana University Press, 1978.
'Eternal Recurrence', *Nietzsche-Studien*, 8 (1979), pp. 362–77.
'Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Übermensch*', *Review of Metaphysics*, 36 (March 1983), pp. 633–59.
'Nietzsche's Philosophy in 1888: *The Will to Power* and the *Übermensch*', *Journal of the History of Philosophy*, 24:1 (1986), pp. 79–98.
Man, P. de, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven, Yale University Press, 1979.
Marti, U., 'Der Plebejer in der Revolte – Ein Beitrag zur Genealogie des "Höheren Menschen"', *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), pp. 550–73.
'Nietzsches Kritik der Französischen Revolution', *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), pp. 312–36.

Marx, K., *Early Writings*, tr. R. Livingstone, Middlesex, Penguin, 1975.
Marx, K. and Engels, F., *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur, London, Lawrence and Wishart, 1977.
Masters, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, New Jersey, Princeton University Press, 1968.
McKenzie, L., 'Rousseau's Debate with Machiavelli in the *Social Contract*', *Journal of the History of Ideas*, 43 (April–June, 1982), pp. 209–28.
Melzer, A. M., 'Rousseau and the Problem of Bougeois Society', *American Political Science Review*, 74:4 (December 1980), pp. 1019–1034.
Merquior, J., *Rousseau and Weber. Two studies in the Theory of Legitimacy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980.
Miall, D. S. (ed.), *Metaphor. Problems and Perspectives*, Brighton, Harvester Press, 1982.
Mill, J. S., *On Liberty*, ed. S. Collini, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Miller, J., *Rousseau. Dreamer of Democracy*, New Haven, Yale University Press, 1984.
Minson, J., *Genealogies of Morals. Nietzsche, Deleuze, Foucault, and the Eccentricity of Ethics*, New York, St Martin's Press, 1985.
Mistry, F., *Nietzsche and Buddhism*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1981.
Montinari, M., *Nietzsche lesen*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1982.
Morris, C. (ed.), *The Great Legal Philosophers. Readings in Jurisprudence*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.
Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1971.
'Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht', *Nietzsche-Studien*, 3 (1974), pp. 1–60.
Nehamas, A., 'Eternal Recurrence', *Philosophical Review*, 89:3 (June 1980), pp. 331–56.
Nietzsche. Life as Literature, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.
Oduev, S. F., *Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluss Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie*, Köln, 1977.
Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1987.
Pangle, T. L., 'The Roots of Contemporary Nihilism and Its Political Consequences', *Review of Politics*, 45 (1983), pp. 45–70.
'The "Warrior Spirit" as an Inlet to the Political Philosophy of Nietzsche's Zarathustra', *Nietzsche-Studien*, 15 (1986), pp. 140–79.
Pippin, R. B., 'Nietzsche and the Origin of the Idea of Modernism', *Inquiry*, 23 (1983), pp. 151–80.
'Irony and Affirmation in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*', in M. A. Gillespie and T. B. Strong (eds.), *Nietzsche's New Seas*, Chicago, Chicago University Press (1988), pp. 45–71.

Pizer, J., 'The Use and Abuse of "Ursprung": On Foucault's Reading of Nietzsche', *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), pp. 462–78.
Plato, *The Republic*, tr. H. D. P. Lee, Middlesex, Penguin, 1970.
Plattner, M. F., *Rousseau's State of Nature*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1979.
Polin, R., *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Editions Sirey, 1971.
'Nietzsche und der Staat – oder die Politik eines Einsamen', in H. Steffen (ed.). *Nietzsche. Werk und Wirkungen*, Gottingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1974, pp. 27–45.
Prostka, N., *Nietzsches Machtbegriff in Beziehung zu den Machiavellis*, Münster, Lit. Verlag, 1989.
Riley, P., *Will and Political Legitimacy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
Roche, K. F., *Rousseau. Stoic and Romantic*, London, Methuen, 1974.
Rosen, S., 'Nietzsche's Revolution', in S. Rosen, *The Ancients and the Moderns, Rethinking Modernity*, New Haven, Yale University Press, 1989.
Rosenhofft, W., *Nietzsches Zarathustra Wahn. Deutung und Dokumentation zur Apokalypse des Übermenschen*, Herbert Lang, Bern and Peter Lang, Frankfurt am Main., 1972.
Röttges, H., *Nietzsche und die Dialetik der Aufklärung*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1972.
Sabine, G. H. and Thorson, T. L. (eds.), *A History of Political Theory*, Illinois, Dryden Press, 1973 (fourth edition).
Schacht, R., *Nietzsche*, London, Routledge, 1983.
Scheier, Claus-Artur, *Nietzsche's Labyrinth. Das ursprunchliche Denken und die Seele*, Freiburg, Alber, 1985.
Scheler, M., 'Ressentiment' in R. C. Solomon (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1973, pp. 243–58.
Schmidt, Lars-Henrik, *Immediacy Lost. Construction of the Social in Rousseau and Nietzsche*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1988.
Schutte, O., *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*, Chicago, Chicago University Press, 1984.
Shapiro, G., 'Nietzsche contra Renan', *History and Theory*, 21 (May 1982), pp. 193–222.
Shklar, J. N., *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
'Subversive Genealogies', *Daedalus*, 101 : 1 (1972), pp. 129–54.
'Jean-Jacques Rousseau and Equality', *Daedalus*, Summer (1978), pp. 13–25.
Simmel, G., *Schopenhauer and Nietzsche*, tr. H. Loiskandl *et al.*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1986.
Skillen, A., 'Rousseau and the Fall of Social Man', *Philosophy*, 60 (1985), pp. 105–21.

Small, R., 'Eternal Recurrence', *Canadian Journal of Philosophy*, 13:4 (December 1983), pp. 585–605.
'Absolute Becoming and Absolute Necessity', *International Studies in Philosophy*, 21 (1990), pp. 125–34.
'Nietzsche, Dühring, and Time', *Journal of the History of Philosophy*, 28:2 (1990), pp. 229–50.
Sokel, W. H., 'The Political Uses and Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche', *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), pp. 436–42.
Solomon, R. C., *Nietzsche. A Collection of Critical Essays*, New York, Doubleday, 1973.
'A More Severe Morality. Nietzsche's Affirmative Ethics', *Journal of the British Society for Phenomenology*, 16:3 (1985), pp. 250–67.
Stambaugh, J., *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1972.
'Thoughts on Pity and Revenge', *Nietzsche-Studien*, 1 (1972), pp. 27–36.
Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau. Transparency and Obstruction*, tr. A. Goldhammer, Chicago University Press, 1953.
Steffen, H. (ed.), *Nietzsche, Werk und Wirkungen*, Gottingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1974.
Stern, J. P., *Nietzsche*, Glasgow, Collins, 1978.
Stevens, J., '*Nietzsche and Heidegger on Truth and Justice*', *Nietzsche-Studien*, 9 (1980), pp. 224–39.
Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1953.
Thoughts on Machiavelli, Seattle, University of Washington Press, 1969.
'Three Waves of Modernity', in Strauss, *Political Philosophy. Six Essays*, ed. H. Gilden, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1975, pp. 81–98.
Strong, T. B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1975 (second edition, 1989).
'Nietzsche's Political Aesthetics', in M. A. Gillespie and T. B. Strong (eds.), *Nietzsche's New Seas*, Chicago, Chicago University Press, 1988, pp. 153–74.
Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker and Warburg, 1952.
Taureck, B. H. F., *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen.* Hamburg, Junius Verlag, 1989.
Thatcher, D. S., 'Zur Genealogie der Moral. Some Textual Annotations', *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), pp. 587–99.
Tuck, R., *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
Viroli, M., *Rousseau and the 'Well-Ordered Society'*, tr. D. Hanson, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
'Republic and Politics in Machiavelli and Rousseau', *History of Political Thought*, 10:3 (1989), pp. 405–20.
Voegelin, E., 'Nietzsche, the Crisis and the War', *Journal of Politics*, 6 (1944), pp. 177–211.

Warren, M., *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988.

Williams, W. D., *Nietzsche and the French*, Oxford, Basil Blackwell, 1952.

Wolin, S. S., *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little Brown and Co., 1960.

Wood, D., 'Nietzsche's Transvaluation of Time', in D. F. Krell and D. Wood (eds.), *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation*, London, Routledge, 1988, pp. 31–63.

Wuthenow, R. R., 'Die Grosse Inversion: Jean-Jacques Rousseau im Denken Nietzsches', *Neue Hefte für Philosophie*, 29 (1989), pp. 60–79.

Yack, B., *The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

Yovel, Y. (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986.

'Nietzsche and Spinoza: *amor fati* and *amor dei*', in Y. Yovel (ed.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, pp. 183–204.

Zuckert, C., 'Nietzsche on the Origins and Development of the Distinctively Human', *Polity*, Fall (1983), pp. 48–71.

'Nietzsche's Re-reading of Plato', *Political Theory*, 13:3 (1985), pp. 213–38.

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝尼采反卢梭：尼采的道德－政治思想研究
作者＝
页数＝２５６
ＳＳ号＝０
出版日期＝

封面
书名
版权
前言
目录
正文